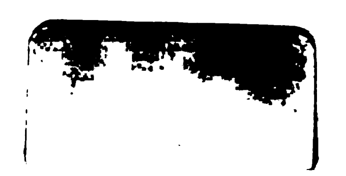

HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY


SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG
VE RI TAS
CHRISTO ET ECCLESIAE





KIRCHENGESCHICHTLICHE STUDIEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. KNÖPFLER, DR. SCHRÖRS, DR. SDRALEK,
O. Ö. PROFESSOREN DER KIRCHENGESCHICHTE IN MÜNCHEN,
BONN UND BRESLAU.

VI. BAND. III. HEFT:

SATISFAKTIONSTHEORIE DES HL. ANSELM VON CANTERBURY.

EINE MONOGRAPHIE

VON

BERNHARD FUNKE,
DIREKTOR DES THEOL. KONVIKTES ZU PADERBORN.

MÜNSTER i. W.
VERLAG VON HEINRICH SCHÖNINGH.
1903.

GRUNDLAGEN UND VORAUSSETZUNGEN

DER

SATISFAKTIONSTHEORIE

DES

HL. ANSELM VON CANTERBURY.

EINE MONOGRAPHIE

VON

BERNHARD FUNKE,
DIREKTOR DES THEOL. KONVIKTES ZU PADERBORN.

MÜNSTER i. W.
VERLAG VON HEINRICH SCHÖNINGH.
1903.

Imprimatur.

Monasterii, die 21. Aprilis 1903.

de Noël,
Vic. Eppi. Gnlis.

Vorwort.

Der ursprünglichen Absicht nach sollte diese Monographie drei Teile enthalten; der erste, grundlegende Teil sollte die Grundlagen und Voraussetzungen der Satisfaktionstheorie des hl. Anselm von Canterbury prüfen, der zweite die Theorie selbst darstellen und der dritte, kritische Teil sollte dieselbe auf ihren dogmatischen Wert hin untersuchen und beurteilen. Ich konnte zunächst nur den ersten Teil fertig stellen. Ob es mir möglich sein wird, die beiden folgenden Teile zu vollenden, hängt von der freien Zeit ab, welche mir Beruf und Pflicht übrig lassen.

Paderborn, den 10. April 1903.

B. Funke.

Inhaltsangabe.

Einleitung.

Seite

§ 1. Der centrale Charakter der Satisfaktionslehre des hl. Anselm von Canterbury in der geschichtlichen Entwicklung des Erlösungsdogmas . . . . 1—4

Erster Teil.

Die geschichtliche Entwicklung des Genugtuungsdogmas und der hl. Anselm von Canterbury.

Erster Abschnitt.

Die Lehre von der Genugtuung Christi bis zum hl. Anselm von Canterbury.

§ 2. Das Genugtuungsdogma in Schrift und Tradition . . . . 4—10

§ 3. Die Genugtuungs-Theorien und Hypothesen im Allgemeinen 10—16

§ 4. Die einzelnen Theorien bis zum hl. Anselm von Canterbury . 16—57

Erste Theorie: Christus bietet sein Blut oder Leben dem Teufel als Lösepreis (ἀντάλλαγμα) für die nach Recht und Gerechtigkeit in Satans Sklaverei schmachtenden Menschen dar; auf diese Weise geschieht dem „Rechte“ des Teufels genug; die Menschheit muss von ihm nach Annahme dieses Lösepreises aus der Sklaverei entlassen werden. — Täuschung Satans durch Christus und deren Wirkung für Satan und die Menschheit . . . . . . 16—25

Seite

Zweite Theorie: Satan hat ein Recht auf die sündige Menschheit, nicht auf den schuldlosen Gottmenschen. Indem er Christus unter Überschreitung seiner Befugnis (ungerecht) tötet, verliert er durch dies Unrecht sein früheres Recht auf die Menschheit . . . . 25—30

Dritte Theorie: Christus erscheint als neuer Adam und erficht über Satan einen machtvollen, freilich nicht ungerechten oder gewaltsamen Sieg und erlöst so seine Stammesgenossen nach den Regeln der striktesten Gerechtigkeit . . . . 30—35

Vierte Theorie: Durch die sittliche Tat Christi in der sittlichen Besiegung Satans wird die unsittliche Tat Adams aufgehoben und so die Ankettung des Menschen an Satan gelöst und die Wiederankettung an Gott vollzogen . . 35—39

Fünfte Theorie: Die Menschheit schuldete Gott infolge der Sünde allgemein den Tod. Für dies quantitativ allgemeine Sterben gibt der seiner Würde nach die Gesamtmenschheit überragende Gottmensch stellvertretend als qualitativ gleichwertiges „κατάλληλον“ seinen Tod dem Vater, tut so der Strafsentenz des Vaters genug und erlöst die Menschheit . . . . 39—47

Sechste Theorie: Das Opfer Christi am Kreuze als Genugtuung . . . . 47—52

Johannes von Damaskus. Erigena. Beda d. Ehrw. — Analogien zwischen Adams Sünde und Christi Genugtuung. — Die mystische Wiederherstellungstheorie . . . . 52—57

§ 5. Erläuterungen und Klarstellungen zu den patristischen Theorien 57—77

1. Wie konnte überhaupt die Theorie von einer Genugtuung an Satan aufkommen und eine so weite Verbreitung finden? . . . . 57—64

2. Welches ist die patristische Auffassung von der in der Heilstat Christi erfolgten Täuschung des Teufels? . . 65—70

3. In welchem Sinne lehren die Väter, dass dem Satan das Blut Christi geradezu als Lösepreis gegeben sei? . . . . 70—77

§ 6. Der dogmatische und formal-dialektische Wert und Charakter der voranselmischen Theorien . . . . 77—80

Zweiter Abschnitt.

Der hl. Anselm und die Stellung der Späteren zu ihm.

§ 7. Die Theorie des hl. Anselm von Canterbury . . . . 81—90

§ 8. Die anselmsche Theorie und ihre Kritiker bis zum hl. Thomas von Aquin . . . . 90—95

Seite
§ 9. Anselm und Thomas . . . . 95—102
§ 10. Die kath.-theologische Kritik der anselmschen Theorie von Thomas bis zur Gegenwart . . . . 102—109
§ 11. Die protestantische Kritik der anselmschen Theorie . . . . 109—121

Zweiter Teil

Die von dem hl. Anselm selbst in Cur Deus homo aufgestellten Voraussetzungen.

§ 12. Die Absicht des Verfassers der 2 libri Cur Deus homo . . . 122—133
§ 13. Die metaphysisch-dialektische Grundlage . . . . 134—142
§ 14. Dogmatische Voraussetzungen . . . . 142—166

Einleitung.

§ 1.

Die Satisfaktionslehre des hl. Anselm von Canterbury nimmt in der Entwicklung des Dogmas von der Erlösung, näherhin der Genugtuung durch Christus, eine epochemachende, zentrale Stellung ein, das ist ein von allen theologischen Richtungen allgemein[1]) anerkannter Satz.

Wollte man in einem grossen Zuge den Gang der Dogmengeschichte hinsichtlich der Erlösung, und in ihr die Bedeutung des hl. Anselm, charakterisieren, so würde man zunächst sagen: die erste Hälfte, etwa das erste Jahrtausend, der christlichen Spekulation gehört wesentlich der objektiven Erlösung durch Christus, die folgenden Jahrhunderte gehören mehr der subjektiven durch die Gnade an; in der Mitte steht der hl. Anselm als Abschluss der ersten Periode und damit zugleich als Fundament der zweiten.

In jener ersten Epoche waren es zuerst die metaphysischen Sätze der Christologie (im engeren Sinne), welche die christliche Wissenschaft in besonderer Weise beschäftigten, die Frage nach Christi Person, Naturen und deren Beschaffenheit, Vollständigkeit und Unversehrtheit, nach der unio hypostatica, nach den Begriffen ὑπόστασις, φύσις, οὐσία u. s. w. Die Forschung der Väter war so erfolgreich, dass fast alle dogmatischen Sätze der heutigen Christologie schon damals nicht nur ihre eingehende Behandlung,

1) Vgl. Schwane, Dogmengeschichte der mittleren Zeit, Freiburg. 1882. S. 296. Dörholt, Die Lehre von der Genugtuung Christi. Münster 1891. S. 137. Baur, Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Tübingen 1838. S. 188. Hasse, Anselm von Canterbury. Leipzig 1843. II. S. 607 f. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. 2. Aufl. Freiburg 1890. III. S. 351. Grass, Zur Lehre von der Gottheit Jesu Christi. Gütersloh 1900. S. 80.

sondern auch sogar ihre Fixierung und Dogmatisierung in den conciliarischen Beschlüssen fanden.

Minder glücklich war man in den sich bald aufdrängenden, mehr rechtlich-ethischen Problemen der Soteriologie. Im Gegensatz zu der verhältnismässig schnell erreichten, hinreichenden Klärung der Lehre von Christi Person suchte man lange Zeit vergebens nach einer allgemein recipierten Theorie über Christi Werk. Auf dem freilich festen Boden der geoffenbarten Christologie und des nackten Dogmas von Christi Genugtuung wogten die verschiedensten Begriffe, Erklärungsversuche, Hypothesen bezüglich der Genugtuung durcheinander. Zu einer einheitlich aufgebauten, die einzelnen Sätze organisch verbindenden und die allgemeine Überzeugung beherrschenden Theorie kam es überhaupt nicht.

Da trat der hl. Anselm auf, und, ausgerüstet mit dem Material der patristischen Literatur und seiner eigenen, ausserordentlich spekulativen Befähigung, stellte er eine Theorie auf, die in ihren Grundzügen bald allgemein acceptiert, als Abschluss der soteriologischen Erörterungen, auch einen gewissen Abschluss der gesamten Lehre von der objektiven Erlösung darstellte. — Der christliche Geist war (wissenschaftlich) einigermassen gesättigt, die objektive Erlösung war durchforscht; es war eine feste Basis gewonnen für den nun naturgemäss sich anschliessenden Aufbau der Lehre von der subjektiven Erlösung. Und so schreitet denn, namentlich nach der Vervollkommnung, der Abrundung, Ergänzung und Vertiefung der Anselmischen Lehre durch den hl. Thomas die theologische Spekulation in dem zweiten Jahrtausend weiter vorwärts zu der dogmatischen Erforschung, Erfassung und begrifflichen Formulierung des übernatürlichen, ontologisch-psychologischen Reflexes der Heilstat Christi in den einzelnen Subjekten, der Ausstrahlung, der Applikation der objektiven Erlösung in der subjektiven. Seit Anselm und Thomas stehen daher, namentlich seit der Reformation, mehr im Vordergrunde der Diskussion: die Beschaffenheit der subjektiven Gerechtigkeit, deren Formalprinzip, Inhärenz der justitia, das Wesen der heiligmachenden Gnade, ihre reale Identität oder Verschiedenheit in Bezug auf die caritas, die eingegossenen und erworbenen Tugenden, habitus distincti, die Lehre von den hl. Sakramenten, deren Bedingungen und Wirkungen u. s. w., bis zuletzt das Konzil von Trient den mächtigen, reformatorischen, gerade diese Fragen betreffenden religiösen Grundanschauungen gegenüber in den wesentlichsten

und wichtigsten Punkten eine definitive Lösung, einen definitiven Abschluss brachte.[1])

Diese hervorragende Bedeutung der Anselmischen Satisfaktionstheorie bringt es mit sich, dass kein Dogmatiker bei der Erörterung des Genugtuungsdogmas von der Theorie des hl. Lehrers absehen kann; und diese Tatsache dürfte es genügend rechtfertigen, wenn wir jene Theorie zum Gegenstande einer speziellen Studie machen, zumal, da sie in jüngster Zeit in ganz besonderer Weise in die Diskussion gezogen ist.[2]) Damit wir nun für dieselbe eine breitere Basis gewinnen, erscheint es zweckmässig, zunächst (I) die gesamte dogmengeschichtliche Entwicklung der Genugtuungslehre überhaupt, und die Stellung der Anselm'schen Theorie in derselben, und sodann (II) die vom hl. Anselmus selbst aufgestellten Voraussetzungen seiner Doktrin darzustellen.

---

1) Natürlich soll in diesen Sätzen nur der Grundzug der dogmengeschichtlichen Entwicklung angegeben sein. Wenn wir der theologischen Spekulation für das erste Jahrtausend die objektive, für die folgenden Jahrhunderte die subjektive Erlösung als Objekt zuwiesen, so soll das im vorzüglichen, nicht im exklusiven Sinne gesagt sein. Dass auch die Gnadenlehre schon früh Beachtung fand, zeigen die grossen Kämpfe mit dem Pelagianismus.

2) Vgl. Dörholt, a. a. O. § 18 S. 201—211 und § 22 S. 246—268, dagegen Stentrup, des hl. Anselm Lehre über die Notwendigkeit der Erlösung und Menschwerdung, Zeitschrift für katholische Theologie, Jahrg. 1892, IV S. 653—691. Harnack, a. a. O. S. 341—358, dagegen Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie Mainz 1896. 7. Bd. 3. Abt. S. 820—826.

Erster Teil.

Die geschichtliche Entwicklung des Genugtuungsdogmas und der hl. Anselm von Canterbury.

Erster Abschnitt.

Die Lehre von der Genugtuung Christi bis zum hl. Anselm von Canterbury.

§ 2.

Das Genugtuungsdogma in Schrift und Tradition.

Die unerlässlich notwendige, aber auch objektiv festruhende Grundlage für den Aufbau satisfaktionstheoretischer Erörterungen war und blieb stets das Genugtuungsdogma selbst als solches, das die hl. Väter von jeher, wie in der hl. Schrift, so auch in der Tradition klar und zweifellos bezeugt fanden.

In der hl. Schrift findet das Dogma seinen unzweideutigsten Ausdruck namentlich in der Lehre von dem Kreuzesopfer und zwar mit der besonderen Betonung erstens eines gewissen poenalen Charakters in der Heilstat Christi, zweitens der mittlerisch-stellvertretenden Funktion Christi am Kreuze und im Anschluss daran drittens in der Ableitung unserer Erlösung als Gerechtigkeitseffekt aus dem hl. Opfer von Golgatha.

Der poenale[1]) Charakter der hl. Opfertat Christi am Kreuze prägt sich in der schärfsten Weise aus in den furchtbaren inneren

1) Zur Begriffserklärung des Dogmas wollen wir hier sofort bemerken, dass dasselbe nicht so aufzufassen ist, als ob Christus wesentlich und einzig dadurch formell Genugtuung geleistet habe, dass er die Strafe für unsere Sünde getragen

und äusseren Leiden des Herrn, die ja gleichsam programmatisch schon Jahrhunderte vorher im Ps. 21 und Is. 53 als charakteristische Züge geschaut und in der ergreifendsten Weise verkündigt waren. Christus ist »der Verachtete, der Letzte der Menschen«,[1]) mit einem einzigen alles umfassenden Worte »der Mann der Schmer-

---

habe, dass er vom Vater für uns gestraft worden sei, er hat vielmehr in aktiver Funktion positiv für uns genuggetan, wenngleich diese Genugtuung de facto, nicht de necessitate, materiell auch das Genugleiden in sich schloss. An sich gehört der poenale Charakter überhaupt nicht zum Wesen der Genugtuung, die nichts anderes ist, als die freiwillige, aktive Wiedergutmachung des zugefügten Unrechts (cf. Thom. in IV. dist. 15. qu. 1. a 1. quaestiunc. 2 ad 1: »injuriae illatae recompensatio«); de convenientia ist er freilich ein Moment in der Genugtuung, und wo immer derselhe sich findet, — vereinigt mit dem Momente der freiwilligen Übernahme des poenalen Werkes zur beabsichtigten Ausgleichung einer zugefügten Unbill, da ist im besten Sinne eine wahre Genugtuung. Jene protestantische Auffassung, als ob Christus wesentlich und einzig uns durch die Ertragung der von Gottes Gerechtigkeit von uns geforderten Strafen erlöst habe (Vgl. Harnack a. a. O. Bd. III S. 351, 352 u. 358.), diese einfache Bestrafung eines Unschuldigen für den Schuldigen stellt eine Theorie dar, welche unsers Erachtens dem wahren Gottesbegriffe einfachhin widerspricht. Man versteht es, wenn David Friedrich Strauss in Bezug auf dieselbe sagt: »Den Einen für das Vergehen des Andern zu strafen, einen Unschuldigen, und wäre es auch sein freier Wille, leiden und dafür den Schuldigen straflos ausgehen zu lassen; (bei einer moralischen Schuld wie bei einer Geldschuld es als gleichgiltig betrachten, ob der Schuldner selbst oder ein anderer für ihn sie abträgt) das ist in der Tat die Handlungsweise eines Barbaren.« (Der alte und der neue Glaube Leipzig 1872. S. 29). Nach der katholischen Lehre kann von einer eigentlichen Bestrafung Christi an unserer Statt durch den Vater nicht die Rede sein; Handlungen, welche ausschliesslich den Charakter der Strafe im strikten Sinne an sich trügen, gibt es im Leben Christi nicht. Wie die Werke der Gerechten, die Erfüllung der notwendigen Bedingungen vorausgesetzt, nach katholischer Lehre wesentlich (wenigstens) zwei Effekte haben, zunächst den meritorischen und dann auch zugleich den satisfaktorischen, so ist es auch bei allen Werken Christi, in welchem unsere ganze Heilsökonomie ja gleichsam präfiguriert war. Christi Werke begründeten zunächst ihrer Natur nach ein Verdienst vor Gott, hatten also einen positiven Effekt. Indem sie aber auf Grund der durch Gottes gnädige Fügung zu konstruierenden, übernatürlich-organischen Verbindung Christi, des Hauptes, mit den Menschen, seinen Gliedern, secundum effectum auf diese übergeleitet wurden, erhielten sie ebensogleich wegen der ganzen ethischen Verfassung der Glieder einen satisfaktorischen Charakter, wie jedes Opfer, das ex se latreutisch ist, in statu naturae lapsae des satisfaktorischen und propitiatorischen Momentes nicht entkleidet werden kann. Analog, wie die Eine eingegossene heiligmachende Gnade formal-positiv die innere Heiligung und formal-negativ die Tilgung der Sündenmakel bewirkt, war mit dem meritorischen Werte der Werke Christi der satisfaktorische bei der Lage der Dinge nach der menschlichen Sünde verbunden.

1) Is. 53, 3.

zen«.[1]) Und ebenso kurz und kräftig spricht im neuen Testamente der hl. Paulus denselben Gedanken aus in der Lehre von Christus, der für uns zum »Fluche«[2]) geworden, um uns vom Fluche, d. h. von der Strafe der Sünde zu befreien und der[3]) unser Todesurteil vom Paradiese her an sein Kreuz heftete und so triumphierte.

Ebenso deutlich wie das poenale finden wir das stellvertretende und mittlerische Moment bereits von Isaias hervorgehoben in dem Hinweise auf denjenigen, welcher[4]) die Sünden vieler getragen und für die Sünder gebetet, der nicht für seine Sünden gelitten hat — er hat kein Unrecht getan und Trug war nicht in seinem Munde (Is. 53, 9) — sondern für die unsrigen. »Er ist verwundet worden unserer Missetaten wegen, zerschlagen wegen unserer Vergehungen, die Züchtigung zu unserm Frieden ist auf ihm und durch seine Striemen wurden wir geheilt (53. 5). Wir alle gingen irre, Schafen gleich, jeder kehrte seinem eigenen Wege sich zu, und gelegt hat auf ihn der Herr unser aller Schuld.« Und im neuen Testamente ist sein Leben geradezu das »Lösegeld für die Vielen«,[5]) und er selbst der »Lösepreis für alle«.[6])

Wert und Weihe erhält die äussere Opfertat einzig aus jener inneren Opfergesinnung, in welcher Christus »sprach bei seinem Eintritte in die Welt: Opfer und Gaben hast du nicht gewollt, einen Leib aber hast du mir bereitet .... da sprach ich: Siehe ich komme zu tun, o Gott, deinen Willen. Und in diesem Willen sind wir geheiligt durch die Darbringung des Leibes Jesu Christi ein für alle Mal.«[7]) In dieser ethischen Tat des vollkommensten Opfergehorsams Christi war die Untat des Ungehorsams der ersten Eltern auf Grund der inneren sittlichen Opposition dieser beiden Handlungen zu einander und der göttlichen barmherzigen Anordnung direkt ausgeglichen. »Sowie durch den Ungehorsam des Einen Menschen zu Sündern gemacht worden sind die Vielen, so auch werden durch den Gehorsam des Einen zu Gerechten ge-

1) Is. 53, 3.
2) Gal. 3, 13.
3) Col. 2, 14.
4) Is. 53, 12.
5) Matth. 20, 28. redemptio pro multis, *λύτρον ἀντὶ πολλῶν*.
6) 1 Tim. 2, 6. redemptio pro omnibus, *ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων*.
7) Hebr. 10, 5. 9. 10: In qua voluntate sanctificati sumus per oblationem corporis Iesu Christi semel.

macht die Vielen«,[1]) das ist die vom Apostel selbst gezogene Konsequenz. Unser ganzes Heil, unsere ganze Gerechtigkeit und Gottgefälligkeit, fliesst stetsfort nur aus dieser Quelle des inneren Opfergehorsams Christi, der seine volle Ausprägung und Auswirkung in der Vergiessung des heiligen und heiligenden Opferblutes des Erlösers am Kreuze fand, jenes hl. Opferblutes, das sich darum uns darstellt als der Träger der Versöhnung zwischen dem gerechten Gott und der sündigen Menschheit. Die hl. Schriftsteller werden nicht müde, diese grosse Wahrheit in alten und stets neuen Wendungen einzuschärfen, sie ist ja der eigentliche Inhalt, das Wesen des Evangeliums, die »frohe Botschaft« von Christus, dessen Leben[2]) hingegeben wird zur Vergebung der Sünden, der da ist die Versöhnung für unsere Sünden, aber nicht nur für unsere, sondern auch für die der ganzen Welt,[3]) den Gott hingestellt hat als Versöhnung durch den Glauben in seinem Blute,[4]) durch dessen Blut gerechtfertigt wir gerettet sind von dem Zorne durch ihn,[5]) in welchem wir Erlösung haben durch sein Blut, die Nachlassung der Sünden,[6]) der Ein Mal geopfert worden ist, um die Sünden vieler wegzunehmen,[7]) der uns geliebt hat und uns rein gewaschen von unsern Sünden in seinem Blute[8]) und dem der Himmel das unsterbliche Lied singt und ewig singen wird: »Würdig bist du, o Herr, zu nehmen das Buch und zu öffnen dessen Siegel, weil du geschlachtet wurdest und (uns) erkauft hast für Gott in deinem Blute aus jeglichem Stamm und (jeder) Zunge und Völkerschaft und Nation.«[9])

Aus all dem erhellt, dass das Genugtuungs*dogma* als solches durch die Lehre von dem grossen Opfer Christi am Kreuze mit seinen wesentlichen Eigenschaften und seiner Beziehung und Wirkung hinsichtlich der Sünde in der hl. Schrift selbst als ein Grunddogma der Offenbarung unzweideutig ausgesprochen ist.

Dass sich dasselbe auch im Besitze und im Bewusstsein der Kirche stets befunden habe, und zwar nicht nur in verschwommener

---

1) Rom. 5, 19.
2) Matth. 26, 28. Vgl. Marc. 14, 24. Luc. 22, 20.
3) 1. Joh. 2, 2.
4) Rom. 3, 24.
5) Rom. 5, 9.
6) Kol. 1, 14.
7) Hebr. 9, 28.
8) Apoc. 1, 5.
9) Apoc. 5, 9.

Weise, sondern in Bezug auf die einzelnen begriffswesentlichen Momente auch klar, lässt sich schon im voraus aus dieser seiner zentralen Stellung in den hl. Büchern unschwer erschliessen, und werden wir später bei der Erörterung der einzelnen Theorien ohne Mühe feststellen können. Dörholt[1]) führt eingehend den hierhergehörenden Traditionsbeweis für das Dogma mit — freilich nicht systematisch geordneten — Citaten aus dem Barnabasbriefe, aus Clemens von Rom, Ignatius von Antiochien, Polykarp, aus dem encyclischen Schreiben der Gemeinde von Smyrna, aus dem Briefe an Diognet, und weiter für die spätere Zeit unter Anführung von Justinus,[2]) Irenaeus, Tertullian, Klemens von Alexandrien, Origenes,

---

1) a. a. O. S. 65 ff. Vgl. auch Schell, Katholische Dogmatik. Paderborn. 1893. III[1]. S. 213 ff.

2) Semisch meint zwar (Justin. der Martyrer, Breslau 1840, S. 419), bei Justin finde sich das Dogma noch nicht ausgesprochen, indessen weist Dörholt, a. a. O. S. 72 ff. die Unhaltbarkeit dieser Behauptung überzeugend nach. Nach Baur lässt sich überhaupt in der ganzen ältesten Zeit das Dogma nicht nachweisen. »Es ist zwar in den Schriften der ältesten Kirchenväter von dem Tode Jesu als einem Opfer- und Versöhnungstode, und von den heilbringenden Wirkungen, die ihm die Menschen zu verdanken haben, vielfach die Rede, so sehr aber hieraus die Wichtigkeit erhellt, die schon damals der versöhnenden Kraft des Todes Jesu zugeschrieben wurde, so sind doch alle diese Stellen zu unbestimmt, als dass sich aus ihnen ein bestimmter dogmatischer Begriff erheben liesse« a. a. O. S. 26), das heisst wohl, das Dogma selbst feststellen liesse. »Der eigentliche Anfang einer dogmatischen Entwicklung konnte nur dadurch geschehen, dass der Tod Jesu unter den Gesichtspunkt eines bestimmten dogmatischen Begriffes gestellt wurde. Dieser Begriff konnte kein anderer sein, als der der Gerechtigkeit« (S. 27). Es ist ein Grundirrtum des Baur'schen Standpunktes, dass Dogma und dogmatische Entwicklung eigentlich zusammenfallen, also das Dogma selbst nichts Bleibendes, objektiv Gegebenes, Festgelegtes, sondern der beständige Fluss der subjektiven Auffassung ist. Ein Dogma ist nach ihm erst da klar ausgesprochen, wo sich eine bestimmte begriffliche (wissenschaftliche) Fassung des Inhalts findet, auf Grund welcher sich das vollkommene (rationalistische) Begreifen desselben wenigstens allmählich vollziehen lässt. Das ist zutreffend, dass sich eine Theorie nur auf der Grundlage eines bestimmten dogmatischen Begriffes versuchen und ausbilden konnte; auch beginnt Baur mit Recht die Darstellung der Satisfaktionstheorien, der wissenschaftlichen »dogmatischen Entwicklung« erst mit Irenaeus und Origenes, da die Früheren nicht wesentlich über die in der hl. Schrift enthaltenen Momente in ihren Darstellungen hinausgehen. Indessen dass der volle Kern, der alles enthaltende Same der Entwicklung, d. h. der dogmatische Begriff, das Dogma selbst vorher im Besitze der ältesten Väter nicht gewesen sei, das ist ebenso unzutreffend, als es wahr ist, dass sich schon in der hl. Schrift bei der Lehre von dem Tode Christi mit seinem poenalen und mittlerisch-stellvertretenden Momente der Begriff der Gerechtigkeit offenbar zu Grunde gelegt findet. Dieser Begriff war dann das unmittelbare Erbteil der Kirche aus den Händen Christi und der Apostel.

Athanasius, Cyrillus von Jerusalem, Hilarius von Poitiers, Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Epiphanius, Johannes Chrysostomus, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, Leo d. Grosse, Cyrillus von Alexandrien, Gregor d. Grosse und Johannes von Damascus. Heben auch die einzelnen dort angeführten Stellen formell den Begriff der Genugtuung im Unterschiede zur Erlösung und Versöhnung nicht alle, oder nicht gleich klar heraus, so lassen sie doch als Lehre der Väter »folgende Punkte mit aller Klarheit hervortreten: 1. Christus hat als wahrer Mensch wirklich gelitten, Leiden und Tod waren bei ihm nicht blosser Schein, sondern Wahrheit und Wirklichkeit, ebenso wie die menschliche Natur, welche er, das wesensgleiche Wort des Vaters, angenommen hatte. — 2. Nicht für eigene Schuld hat er gelitten, da er ohne alle Sünde war, sondern für die Sünden der Menschen. — 3. Er hat das Leiden und den Tod gemäss dem Willen des Vaters freiwillig für uns übernommen. — 4. Es ist dadurch das Strafurteil, welches Gott im Paradiese über die Sünde ausgesprochen, vollständig erfüllt, er hat uns dadurch von der Herrschaft des Teufels, der Sünde und des Todes erlöst, uns mit Gott versöhnt und das uns wiedererworben, was wir in Adam verloren hatten. — 5. Solchen Wert und solche Wirkung konnte sein Leiden nur deswegen haben, weil derjenige, der freiwillig in der menschlichen Natur für uns litt, wahrer Gott war.«[1])

So konnte schon das Konzil zu Ephesus, das ja zunächst direkt das christologische Dogma im engeren Sinne gegen Nestorius sicher zu stellen hatte, unser Dogma, wenn auch nicht unter der ausdrücklichen Bezeichnung der Genugtuung, doch in gleichwertigen, den Opfercharakter der Heilstat Christi am Kreuze für uns klar ausdrückenden Worten, wenigstens indirekt und implicite definieren: »Christum Jesum, nostrae confessionis pontificem et apostolum extitisse eumdemque semetipsum pro nobis in odorem suavitatis Deo et Patri obtulisse. Si quis ergo dixerit, pontificem et apostolum nostrum non esse constitutum ipsum Dei Verbum ... si quis Christum pro seipso quoque, et non potius pro nobis solis sacrificium obtulisse affirmaverit: (neque enim is oblatione opus habebat, qui nullum peccatum commiserat) anathema sit.«[2])

---

1) a. a. O. S. 122f.

2) Cyrilli adv. Nestor. anathematism. X. Mansi 1901. IV. pg. 1083.

Wie sehr das Dogma als solches im Besitze der theologischen Wissenschaft war, ergibt sich uns auf das Klarste, wie wir schon oben erwähnten, aus der Fülle der Spekulationen über dasselbe, die darauf ausgingen, auch eine spekulative Theorie über dasselbe zu gewinnen; es ist deren stets gleichbleibendes Fundament und notwendige Voraussetzung.

§ 3.

Die Genugtuungstheorien und Hypothesen im Allgemeinen.

Gehen wir nun zu den einzelnen Hypothesen und Theorien über, so ergibt sich auf den ersten Blick eine doppelte deutlich ausgeprägte und fast parallel laufende Richtung der satisfaktionstheoretischen Erörterungen, die sich aber nicht so sehr nach Personen, nach Vertretern, als nach den objektiven Ausgangspunkten für die weitere Erklärung scheiden. Schon dadurch ist es ausgeschlossen, eine totale Verschiedenheit, oder besser, eine prinzipielle Opposition der beiden Erklärungsprinzipien und Theorien anzunehmen. Von vornherein wird man dazu geführt, ihre innere Verbindung und höhere Einheit in der Eigenartigkeit der zu Grunde liegenden und zu erklärenden, von Christus gewirkten Genugtuung bzw. der Sündentat Adams und in den verschiedenen darin enthaltenen Momenten zu suchen.

Die eine Auffassung stellt den Satan in den Vordergrund. Derselbe hat durch die erste menschliche Sünde über die Menschheit ein »Recht« bekommen, dem »genug getan« werden muss, wenn er die Herrschaft über die Menschen rechtlich aufgeben soll. In der Heilstat Christi »geschieht« nun diesem »Rechte« des Teufels und seiner Rechtsforderung »genug«, über die Art und Weise wie, werden dann wieder verschiedene Hypothesen aufgestellt.

Die zweite Anschauung rückt dagegen wesentlich oder auch ausschliesslich Gott in den Vordergrund. Satan kommt entweder gar nicht oder doch nur in sekundärer Weise unter ausdrücklicher Betonung der vollen Abhängigkeit seines »Rechtes« von Gott in Betracht. Die Genugtuung wird im eigentlichen Sinne ausschliesslich Gott zugeeignet, dem allein sie im wahren Sinne des Wortes gebührt.

Es ist eine dogmengeschichtliche Tatsache, dass die Spekulation über die Genugtuung Christi gern mit jener ersten An-

schauung einsetzte und zunächst das Verhältnis der Heilstat Christi zum Teufel erörterte. Das ist psychologisch, wie wir später sehen werden, durchaus begründet. Wir werden uns aber um so weniger darüber wundern und um so weniger den dogmatischen Charakter und Ernst dieser Erörterungen vermissen, wenn wir uns hier sogleich nur kurz an drei Sätze erinnern, auf welche wir später noch zurückkommen müssen. Es war klar und deutlich in der Offenbarung ausgesprochen:

1. Bei der Sünde der ersten Eltern waren wesentlich drei Faktoren beteiligt: Gott als der Beleidigte, der Teufel als Verführer und als Urheber der Sünde und der Mensch als der eigentliche Sünder gegen Gott in der Hingabe an die teuflische Verführung. 2. Infolge dieser Sünde hatte der Teufel nach dem Grundsatze: »Von wem jemand überwunden ist, dessen Knecht ist er«[1]) eine doktrinell und durch Tatsachen in der heil. Schrift bestimmt gelehrte, wenn auch nicht genau umschriebene Herrschaft über den Menschen. 3. Auf Grund der neutestamentlichen Offenbarung stand die Heilstat Christi zweifellos in einer gewissen Beziehung zu dieser Herrschaft Satans, sie stellte sich dar als ein Sieg über denselben und ihrer Wirkung nach als die Befreiung des Menschen von demselben.[2]) Auf dieser objektiven, historisch-dogmatischen Grundlage erscheint es als selbstverständlich, dass die Väter[3]) das »Recht des Teufels auf die Menschheit« infolge der ersten Sünde gern sehr bald zum Gegenstande ihrer wissenschaftlichen Betrachtung machten.

Schon Origenes, den man mit Recht[4]) den Vater dieser Doktrin über die Herrschaft des Teufels und der darauf begründeten Theorien nennen kann, lehrte ausdrücklich ein — wenn auch keineswegs absolutes — Recht Satans über den Menschen, wenn er schreibt: »Gott gehören wir an, sofern wir von ihm erschaffen worden sind, zu Sklaven Satans aber sind wir geworden, sofern

1) Joh. 8, 34. 2. Petr. 2, 19.

2) Kol. 2, 14.

3) Da die neueren (Berliner und Wiener) Ausgaben der Väter zur Zeit noch sehr inkomplet sind, so werden wir der Einheitlichkeit wegen und auch, weil die Migne'sche Sammlung zum Zwecke der Vergleichung am allgemeinsten zugänglich ist, auf den folgenden Seiten die patristischen Stellen nach dem Migne'schen Texte zitieren. Eine Vergleichung mit jenen neueren Ausgaben hat wesentliche textliche Verschiedenheiten nicht ergeben.

4) Irenaeus hatte eine nur scheinbar gleiche Theorie, wie Origenes; wir werden das später noch sehen.

wir an ihn infolge unserer Sünden verkauft worden sind.«[1]) Ähnlich lehrten sehr viele andere Väter. So sagt Augustinus: »Nach der Täuschung des Weibes und der Niederwerfung des Mannes durch das Weib unterwarf Satan die ganze Nachkommenschaft des ersten Menschen auf Grund ihrer Sündhaftigkeit den Gesetzen des Todes, freilich aus boshafter Schadenfreude, aber doch nach dem Rechte der höchsten Billigkeit.... Dieser bösen Begierlichkeit hatte er (Satan) seine Gefangenen unterworfen, damit er alle ihre Nachkommen gleichsam als Früchte des ihm zugehörigen Baumes allerdings aus böser Habgier, aber doch auch auf einen nicht ungerechten Besitztitel hin für sich behielte.[2]) Diese aus der Erbsünde resultierende Herrschaft des »Fürsten dieser Welt« wird nach Augustinus durch die persönliche Hingabe an die verbotenen Genüsse noch verstärkt: »Er (Satan) ist ihr (der Welt) Fürst, weil er herrscht über diejenigen, welche die zeitlichen Güter dieser sichtbaren Welt lieben, nicht weil er der Herr dieser Welt ist, sondern weil er der Fürst ist der Begierden nach dem Vergänglichen, so dass ihm alle jene unterworfen sind, welche den ewigen Gott vernachlässigen und ihre Liebe schenken dem Unstäten und Veränderlichen.«[3]) Und weiter mahnt er, doch nicht die Werke Satans zu tun und den sinnlichen Trieben zu folgen, damit wir doch nicht ihm stets ähnlicher werden und desto tiefer in seine Gewalt geraten, ja gleichsam ethisch in ihn umgewandelt, mit ihm identisch werden.[4])

---

1) Dei sumus, secundum quod ab eo creati sumus, effecti vero sumus servi diaboli, secundum quod peccatis nostris venumdati sumus. In Exod. 6, 9. Migne. PP. gr. 12, 338. (Der griechische Text fehlt.)

2) Femina decepta, et dejecto per feminam viro, (diabolus) omnem prolem primi hominis, tamquam peccatricem legibus mortis, malitiosa quidem nocendi cupiditate, sed tamen jure aequissimo vindicabat .... Cui (sc. libidini) subjugaverat ille, quos ceperat, ut quidquid inde nasceretur, tamquam suae arboris fructus, prava quidem habendi cupiditate, sed tamen non iniquo possidendi jure retineret. De libero arbitrio lib. 3. c. 10 n. 3. PP. lat. 32, 1286. Vgl. Paulinus von Nola, bei welchem wir den zitierten Text in einem Briefe an Severus (ep. 23 n. 15. PP. lat. 61, 267) abgeschrieben finden.

3) Cujus (sc. mundi) ille (sc. diabolus) princeps est, quia dominatur eis, qui diligunt temporalia bona, quae hoc mundo visibili continentur: non quia ipse dominus est hujus mundi, sed princeps cupiditatum earum, quibus concupiscitur omne, quod transit, ut ei subjaceant, qui negligunt aeternum Deum et diligunt instabilia et mutabilia. De agone christiano c. 1. num. 1. PP. lat. 40, 291.

4) Datus est ergo in cibum diaboli peccator. Non simus terra, si nolumus manducari a serpente. Sicut enim, quod manducamus, in nostrum corpus convertimus, ut cibus ipse secundum corpus hoc efficiatur, quod nos sumus, sic malis moribus

Leo d. Gr. schreibt: »Der Hochmut des alten Feindes eignete sich nicht unverdienter Massen das Recht des Tyrannen auf alle Menschen zu und bedrückte in einer keineswegs ungebührlichen Herrschaft diejenigen, welche er im Zustande der Freiheit von dem Gebote Gottes weg zum Gehorsam gegen seinen Willen verlockt hatte.« [1])

Gregor d. Gr. begründet das »Recht« Satans auf die Menschheit damit, dass es demselben nach seinem eigenen Falle gelungen sei, auch die Menschen in seine eigene Schuld zu verstricken.[2])

Diese Herrschaft des Teufels war jedoch nicht allseitig gerecht. Gerecht war sie insoweit, als der Mensch durch seine freiwillige Hingabe an den Teufel in der Sünde diese Bedrückung durchaus verdient hatte. Ungerecht aber blieb sie immer, insofern der Teufel sich an dem Menschen, an Gottes Eigentum, vergriffen und auch der Mensch in Ungerechtigkeit gegen Gott sich an den Teufel verkauft hatte. Man hat die klare Fixierung dieser Lage dem hl. Anselm oder gar erst dem hl. Bernhard zuschreiben wollen. Mit Unrecht. Schon Gregor d. Gr. erkennt die Herrschaft Satans als eine nur »quasi justa« an, wenn er z. B. schreibt: »Satan nämlich selbst, der uns in der Wurzel des ersten Menschen niedergeworfen, hielt den Menschen „gleichsam gerecht" in seiner Gefangenschaft, da dieser frei erschaffen seiner bösen Verlockung zugestimmt hatte.« [3]) Und weiter unten: »Indem er kühn denjenigen, auf welchen er in keiner Weise ein eigentliches Recht hatte, anfiel, verlor er verdientermassen denjenigen,

---

per nequitiam et superbiam et impietatem hoc efficitur quisque, quod diabolus, id est, similis ejus et subjicitur ei, sicut subjectum est nobis corpus nostrum. l. c. c. 2 num. 2. PP. lat. 40, 291 sq. Vgl. Athanas. de inc. Verb. n. 5 sq. PP. gr. 25, 106.

1) Superbia hostis antiqui non immerito sibi in omnes homines jus tyrannicum vindicabat, nec indebito dominatu premebat, quos a mandato Dei spontaneos in obsequium suae voluntatis illexerat. Sermo 22 (al. 21) in nativit. Domini II cap. 3. PP. lat. 54, 196.

2) Cadens a sublimibus humanas mentes jure possedit, quia in culpae suae vinculo volentes adstrinxit. Moral. lib. II. c. 22 (al. 17) num. 41. PP. lat. 75, 575. Vgl. auch Moral., 17, 18 PP. lat. 76, 23. in Ev. Luc. hom. 25, 8 PP. lat. 76, 1195. Vgl. namentlich auch Greg. v. Nyssa z. B. Orat. catech. c. 22 u. 23. PP. gr. 45, 59 u. 62.

3) Ipse namque diabolus in illa nos parentis primi radice supplantans, sub captivitate sua quasi juste tenuit hominem, qui libero arbitrio conditus ei injusta suadenti consensit. Moral. lib. 17, cap. 30 (al. 18, vel 15) num. 46. PP. lat. 76, 32.

den er gleichsam gerecht im Besitze hatte.«[1]) Ebenso: »Da er ungerecht jenen (Christus) tötete, verlor er uns, die er gleichsam gerecht unter seiner Herrschaft hatte.«[2])

Fast dieselben Worte gebraucht Isidor von Sevilla, wenn er sagt: »Infolge dessen verlor er diejenigen, die er gleichsam gerechter Weise besass, weil er ungerechter Weise unsern Erlöser tötete.«[3])

Noch klarer hatte sich längst vorher bereits Augustinus über diesen Punkt ausgesprochen. Wie alle Menschen, sind auch wir, sagt er, vom Ursprunge an unter der Gewalt des Satans. »Jene Art und Weise aber der Überlieferung des Menschen in die Hände Satans ist nicht so zu verstehen, als ob Gott das getan oder angeordnet hätte, sondern nur insofern er es zugelassen hat, gerechter Massen freilich. Denn als jener (Gott) den Sünder verliess, rückte sogleich der Anstifter der Sünde ein. . . . Allerdings verlor er (Gott) nicht den Menschen aus seiner gesetzmässigen Gewalt, als er ihn der Gewalt Satans überliess, weil ja auch der Teufel selbst nicht ausserhalb des Bereiches der Herrschaft des Allmächtigen steht.«[4]) Sowohl der Satan, als auch der Mensch waren und blieben stets volles, unveräusserliches Eigentum Gottes. Gott hatte die Herrschaft des Ersteren über den Letzteren zugelassen. Diese Zulassung stellt sich uns dar als ein Akt der göttlichen Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit, welche sich in der Herrschaft des Teufels offenbart, war demnach nicht des Teufels, sondern Gottes Gerechtigkeit. »Bei beiden Sünden blieb die Strafgerechtigkeit des Herrn gewahrt. . . . Es wäre doch auch unbillig ge-

---

1) Dum audacter eum, in quo nihil sibi conpetebat, appetiit, jure illum, quem quasi juste tenebat, amisit. Ibid. c. 30 (al. 18, vel 16), num. 47. PP. lat. 76, 33.

2) Quam mortem, dum in illo (Christo) injuste appetit, nos, quos quasi juste tenebat, (diabolus) amisit. Ibid. lib. 33, c. 7 (al. 10), num. 14. PP. lat. 76, 680.

3) Ideoque, quos quasi juste tenuit, amisit, quia injuste Redemptorem nostrum occidit. Sent. lib. I, c. 14, num. 12. PP. lat. 83, 567.

4) Modus autem iste, quo traditus est homo in diaboli potestatem non ita debet intelligi, tamquam hoc Deus fecerit, aut fieri jusserit, sed quod tantum permiserit, juste tamen. Illo enim deserente peccantem, peccati auctor illico invasit.... Nec hominem a lege suae potestatis amisit, quando in diaboli potestate esse permisit, quia nec ipse diabolus a potestate omnipotentis alienus est. De Trinit. lib. 13, c. 12, num. 16. PP. lat. 42, 1026. cf. de lib. arbitr. lib. 3, c. 10, n. 31. PP. lat. 32, 1286.

wesen, dass er (Satan) über denjenigen nicht herrsche, den er selbst gefangen hatte,«[1]) sagt Augustinus.

Es kam den Vätern wenig an auf die ungerechte Seite der Herrschaft Satans, sie mussten vielmehr, um für ihre Theorie bezüglich des Teufels eine Grundlage zu gewinnen, die »gerechte« Seite der Herrschaft Satans ins Auge fassen. Unter der Rücksicht, unter welcher dieselbe gewissermassen gerecht war, musste sie auch von Gott bei der Erlösung respektiert werden, lautet die weitere Lehre der Väter. Sich selbst, seiner eigenen Gerechtigkeit war Gott es schuldig, bei der Befreiung des Menschen von der Knechtschaft Satans dies Gerechtigkeitsmoment in Gottes würdiger Weise zu berücksichtigen. »Denn nicht auf gerechte Weise verlöre er (Satan) die ursprüngliche Herrschaft über das ihm verfallene Geschlecht, wenn er nicht von dem, welchen er unterjocht hatte, besiegt würde,«[2]) sagt Leo d. Gr.

Prägnant und schön drückt das Augustinus aus im Anschluss an seine zuletzt zitierten Worte über die göttliche Strafgerechtigkeit, nach welcher Satan seine Herrschaft über den Menschen bekommen habe, indem er schreibt: »Es ist absolut unmöglich, dass des höchsten und wahren Gottes vollkommene Gerechtigkeit, welche sich nach allen Seiten hin erstreckt, auch nur die Ruinen der Sünder ungeordnet lasse. Das Wort Gottes, Gottes einziger Sohn, hat [den Teufel, den er stets unter seiner Botmässigkeit hatte und behalten wird, in die Menschengestalt gehüllt,] auch dem Menschen unterworfen, nicht indem er ihm in gewaltsamer Bedrückung etwas entriss, sondern indem er ihn nach dem Gesetze der Gerechtigkeit überwand.«[3]) Das Gleiche lehren Leo d. Gr.,[4]) Gregor von Nyssa,[5]) Theodoret[6]) und viele andere, wie wir noch genugsam

1) Servata est in utroque peccato justitia Domini punientis ..... Iniquum enim erat, ut ei, quem ceperat, non dominaretur (sc. diabolus). De lib. arbitr. lib. 3, c. 10, n. 29. PP. lat. 32, 1285.

2) Non (itaque) juste amitteret (diabolus) originalem dedititii generis servitutem, nisi de eo, quem subegerat, vinceretur. Serm. 22 (al. 21) in nativit. Domini II, c. 3. PP. lat. 54, 196.

3) Nec fieri ullo modo potest, ut Dei summi et veri perfecta justitia, quae usquequaque pertenditur, deserat etiam ordinandas ruinas peccantium. Verbum Dei, unicus Dei filius, diabolum, quem semper sub legibus suis habuit et habebit, homine indutus etiam homini subjugavit, nihil ei extorquens violento dominatu sed superans eum lege justitiae. De lib. arbitr. lib. 3, c. 10, n. 29. PP. lat. 32, 1285.

4) Serm. 56, 1. PP. lat. 54, 326.

5) Orat. catech. c. 22 u. 23. PP. gr. 45, 59 u. 62.

6) De providentia orat. 10. PP. gr. 83, 758sq.

sehen werden, indem wir nunmehr zunächst diejenigen verschiedenen Theorien darstellen werden, in welchen die Väter auf dem angegebenen Fundamente dem »Rechte« des Teufels Genugtuung geleistet sein lassen.

§ 4.

Die einzelnen Theorien bis zum hl. Anselm von Canterbury.

Erste Theorie.

Einige Väter lehrten, dem Rechte des Teufels sei Genugtuung geleistet, indem derselbe das Blut oder auch das Leben Christi als »Lösepreis« für die seiner Herrschaft unterworfene Menschheit erhalten habe. Der Lösepreis wird von Christus gezahlt, der Teufel gibt dafür seine rechtlich Gefangenen frei, die Menschheit ist erlöst.

Der Vater dieser Theorie, die so recht zu seinen sonstigen ähnlichen Anschauungen passt, ist Origenes. In der Fortsetzung der bereits oben citierten Stelle [1]) sagt er: »Christus aber kam und erkaufte uns, da wir uns in der Sklaverei jenes Herrschers befanden, dem wir uns selbst durch die Sündentat verkauft hatten. . . Und es ist wohl zutreffend zu sagen, Christus habe uns erkauft, da er sein Blut für uns als Zahlung hingegeben hat.« Das kostbare Blut Christi, oder, wie es anderswo heisst, seine Seele [2]) (Leben) ist also der Lösepreis für uns. Dieser Lösepreis wurde Satan geradezu auf Grund eines Vertrages gegeben. »Es hielt uns aber fest der Teufel, dem wir durch unsere Sünden verfallen waren. Er forderte also als Lösepreis für uns das Blut Christi, welches von solchem Werte war, dass es allein zum Loskaufe für alle genügte.« [3]) Und: »Als Lösepreis verlangte er, was ihm be-

---

1) Veniens autem Christus redemit nos, quum serviremus illi domino, cui nosmetipsos peccando vendidimus. . . . Et fortasse recte quidem dicitur redemisse nos Christus, qui pretium nostri sanguinem suum dedit. In Exod. hom. VI, 9. PP. gr. 12, 338. (Der griechische Text fehlt.) Vgl. auch in Matth. 16, 8. PP. gr. 13, 1398.

2) nicht sein »Geist«, der, wie Origenes bemerkt, dem Vater im Tode übergeben wurde. In Matth. XVI, 8. PP. gr. 13, 1399.

3) Tenebat autem nos diabolus, cui distracti fueramus peccatis nostris. Poposcit ergo pretium nostrum sanguinem Christi, qui tam pretiosus fuit, ut solus pro omnium redemptione sufficeret. In ep. ad Rom. l. 2, n. 13. PP. gr. 14, 911. (Der griechische Text fehlt.)

liebte, um diejenigen aus seiner Gewaltherrschaft zu entlassen, die er im Besitz hatte.« [1])

Ähnlich schreibt Ambrosius: »Wenn wir erkauft worden sind nicht mit vergänglichem Silber und Gold, sondern durch das kostbare Blut unsers Herrn Jesu Christi (1. Petr. 1, 18 f.), wer hat uns denn verkauft, wenn nicht derjenige, der uns bereits auf Grund unserer sündigen Abstammung erworben und beherrschte? Zweifellos stellte er selbst den Preis zum Zwecke der Entlassung derjenigen, die er als Sklaven gefesselt hielt. Der Lösepreis aber für unsere Befreiung war das Blut des Herrn Jesu, das notwendiger Weise dem zu entrichten war, an den wir durch unsere Sünden verkauft waren.« [2])

Basilius sagt: »Der Lösegelder bedurfte es für euch, damit ihr der Freiheit wiedergegeben würdet, die ihr verloren hattet, besiegt durch die Gewalt des Teufels, der, nachdem er euch unter seine Botmässigkeit gebracht hat, nicht eher aus seiner Gewalt euch entlässt, als er, durch ein entsprechendes Lösegeld bewogen, euch austauschen will. Und zwar muss das Lösegeld nicht bloss soviel wert sein wie die Gefangenen, sondern muss sie um ein Bedeutendes an Wert überragen, wenn er freiwillig die Gefangenen aus der Knechtschaft entlassen soll.« [3])

---

1) Pretium poposcit, quod voluit, ut de potestate dimitteret, quos tenebat. A. a. O. (der griechische Text fehlt.) Das ist durchgehends die origenistische Anschauungsweise, mögen auch manche Äusserungen des Origenes mit ihr nicht ganz im Einklang zu stehen scheinen. So sagt er z. B. Commentar. in evang. Matth. XIII, 8 (PP. gr. 13, 1115): *„Αἱ δὲ ἀντικείμεναι δυνάμεις παραδοῦσαι τὸν Σωτῆρα εἰς χεῖρας ἀνθρώπων οὐκ ἐσκόπουν τὸ ὑπέρ τινων σωτηρίας παραδιδόναι αὐτὸν, ἀλλὰ τὸ ὅσον ἐπ᾽ αὐταῖς . . . παρεδίδουν αὐτὸν ἀποθανούμενον, ἵνα ὁ ἐχθρὸς αὐτοῦ θάνατος ὑποχείριον αὐτὸν λάβῃ ὁμοίως τοῖς ἐν τῷ Ἀδὰμ ἀποθνήσκουσι.“* Es scheint doch, als ob Origenes hier den Begriff des „Lösepreises“ fallen gelassen habe.

2) Si redempti sumus non corruptibilibus argento et auro, sed pretioso sanguine Domini nostri Jesu Christi (I. Petr. 1, 18. 19.), quo utique vendente nisi eo, qui nostrum jam peccatricis successionis aere quaesitum servitium possidebat. Sine dubio ipse flagitabat pretium, ut servitio exueret, quos tenebat obstrictos. Pretium autem nostrae liberationis erat sanguis Domini Jesu, quod necessario solvendum erat ei, cui peccatis nostris venditi eramus. Ep. 72 ad Constantium n. 8. PP. lat. 16, 1245.

3) In Ps. 48, 7. Num. 3 PP. gr. 29, 437. *Λύτρων ὑμῖν χρεία πρὸς τὸ εἰς τὴν ἐλευθερίαν ἐξαιρεθῆναι, ἣν ἀφῃρέθητε νικηθέντες τῇ βίᾳ τοῦ διαβόλου, ὃς ὑποχειρίους ὑμᾶς λαβὼν οὐ πρότερον τῆς ἑαυτοῦ τυραννίδος ἀφίησι, πρὶν ἂν τινι λύτρῳ ἀξιολόγῳ πεισθεὶς ἀνταλλάξασθαι ὑμᾶς ἕληται. Δεῖ οὖν τὸ λύτρον μὴ ὁμογενὲς εἶναι τοῖς κατεχομένοις, ἀλλὰ πολλῷ διαφέρειν τῷ μέτρῳ, εἰ μέλλοι ἑκὼν ἀφήσειν τῆς δουλείας τοὺς αἰχμαλώτους.*

Gregor von Nyssa brachte diese Theorie in ein volles, sehr künstlich aufgebautes System in seiner oratio catechetica, in der er namentlich auf die wunderbare Weisheit und Kunst Gottes hinweist. Gott konnte den Menschen dem Teufel nicht mit Gewalt entreissen, das widerspricht dem Begriffe der göttlichen Gerechtigkeit, er musste einen gerechten, nicht tyrannischen Modus der Erlösung ersinnen; ein solcher ist offenbar die Erwerbung des Menschen vom Teufel gleichsam durch Kauf. »Wie zeigt sich denn nun hier die Gerechtigkeit? — Nicht mit tyrannischer Macht gegen denjenigen vorzugehen, der uns in Besitz hatte; und auch, nicht mit aller Gewalt an dem Herrscher Raub zu begehen; demjenigen zu einer gerechten Verteidigung Gelegenheit zu geben, der auf dem Wege des Genusses den Menschen in seine Gewalt gebracht hatte. Denn wie diejenigen, welche für Geld ihre Freiheit verkauft haben, Sklaven der Käufer werden, da sie sich selbst verkauft haben, und es weder ihnen selbst noch irgend einem andern erlaubt ist, ihre Freiheit zu proklamieren, mögen sie auch noch so freigeboren und vornehm sein, die freiwillig in diese traurige Lage gekommen sind: wie aber jemand, der für den Verkauften Sorge tragen will, ungerecht erscheint, wenn er gegen den Käufer Gewalt anwendet und mit Gewalt den entreisst, der nach Recht und Gerechtigkeit erworben ist — wenn jemand ihn loskaufen wollte, so gibt es kein Gesetz, welches das verböte —, c. 23, ebenso musste, da wir uns selbst freiwillig verkauft hatten, derjenige, der in seiner Güte uns der Freiheit wieder zurückgeben wollte, eine nicht gewalttätige, sondern gerechte Art und Weise der Wiederherstellung ersinnen, hier z. B. dem Besitzer für den in seinem Besitze Befindlichen jeden gewünschten Lösepreis bezahlen.«[1]) Die Selbstsucht des Teufels wird den Menschen nicht

---

1) Orat. catech. cc. 22 u. 23. PP. gr. 45, 60 sq. *Τί οὖν ἐν τούτοις τὸ δίκαιον; Τὸ μὴ τυραννικῇ τινι χρήσασθαι κατὰ τοῦ κατέχοντος ἡμᾶς αὐθεντίᾳ· μηδὲ τῷ περιόντι τῆς δυνάμεως ἀποσπάσαντα τοῦ κρατοῦντος καταλιπεῖν τινα δικαιολογίας ἀφορμήν, τῷ δι' ἡδονῆς καταδουλωσαμένῳ τὸν ἄνθρωπον. Καθάπερ γὰρ οἱ χρημάτων τὴν ἑαυτῶν ἐλευθερίαν ἀποδόμενοι, δοῦλοι τῶν ὠνησαμένων εἰσὶν αὐτοὶ πρατῆρες ἑαυτῶν καταστάντες· καὶ οὔτε αὐτοῖς, οὔτε ἄλλῳ τινὶ, ὑπὲρ ἐκείνων ἔξεστι τὴν ἐλευθερίαν ἐπιβοήσασθαι, κἂν εὐπάτριδες ὦσιν οἱ πρὸς τὴν συμφορὰν, ταύτην αὐτομολήσαντες· εἰ δέ τις κηδόμενος τοῦ ἀπεμποληθέντος βίᾳ κατὰ τοῦ ὠνησαμένου χρῷτο, ἄδικος εἶναι δόξει τῷ νόμῳ κτηθέντα τυραννικῶς ἐξαιρούμενος· ἐξωνεῖσθαι δὲ πάλιν εἰ βούλοιτο τῶν τοιούτων οὐδεὶς ὁ κωλύων νόμος ἐστί.* (cap. 23:) *Κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον ἑκουσίως ἡμῶν ἑαυτοὺς ἀπεμ-*

abgeben aus seiner Herrschaft, wenn er nicht dafür etwas Wertvolleres eintauschen kann. Als solches erscheint ihm Christus der Herr in seiner von Wunden ganz umstrahlten Wesenheit und Tätigkeit. Deshalb war er in seiner Herrschbegier und Selbstsucht sehr gern bereit, für die Summe der Menschen diesen Einen, Wunderbaren, vertragsmässig einzutauschen. »Wie sollte er nicht für den denkbar höchsten Preis den eintauschen, welchen er in seinem Besitze hatte, um so seinen stolzen Hochmut noch mehr zu nähren? Nun . . . sah er, dass nichts an Grösse demjenigen gleichkam, der da in der Welt erschienen: nämlich eine Empfängnis ohne jegliche Verbindung mit einem Manne, eine vollkommen unversehrte Geburt, eine Mutter, die jungfräulich ihr Kind säugte... Da er diese Erhabenheit in jenem (Christus) erblickte, erkannte er in ihm sogleich den grösseren Wert gegenüber dem, was er augenblicklich besass. Und deshalb wünschte er sich ihn als Lösepreis für diejenigen, welche im Kerker des Todes eingeschlossen waren.«[1]) Indessen —, hätte Satan den Heilsplan Gottes durchschaut, so wäre er sicherlich niemals auf diesen Tausch eingegangen und hätte also niemals, soweit es auf ihn ankam, den Absichten Gottes entsprechend gehandelt, niemals beim Tode Christi mitgewirkt. Gott m u s s t e also gleichsam zu einem »frommen Betruge« greifen. Darum verbarg Christus eigens seine Gottheit unter der schwachen menschlichen Hülle, damit der Teufel die Gottheit und den Plan Christi nicht durchschaue, damit er nicht abgeschreckt würde zuzugreifen und damit er so überlistet und überwältigt würde. In seiner unersättlichen Habgier greift Satan nach dem Köder der menschlichen Natur in Christus und wird durch den Angelhaken der darin verborgenen Gottheit wie mit

---

πολησάντων ἔδει παρὰ τοῦ δι' ἀγαθότητα πάλιν ἡμᾶς εἰς ἐλευθερίαν ἐξαιρουμένου, μὴ τὸν τυραννικὸν, ἀλλὰ τὸν δίκαιον τρόπον ἐπινοηθῆναι τῆς ἀνακλήσεως. Οὗτος δέ ἐστί τις τῷ ἐπικρατοῦντι ποιήσασθαι, πᾶν ὅπερ ἂν ἐθέλοι λύτρον ἀντὶ τοῦ κατεχομένου λαβεῖν.

1) *Τίνος ἂν ἀντηλλάξατο τὸν κατεχόμενον, εἰ μὴ δηλαδὴ τοῦ ὑψηλοτέρου καὶ μείζονος ἀνταλλάγματος, ὡς ἂν μᾶλλον ἑαυτοῦ τὸ κατὰ τὸν τῦφον θρέψειε πάθος, τὰ μείζω τῶν ἐλαττόνων διαμειβόμενος; Ἀλλὰ μὴν . . . . ἐν οὐδενὶ συνεγνώκει τοιοῦτον οὐδὲν, οἷα καθεώρα περὶ τὴν τότε• φαινομένην κυοφορίαν ἀσυντρίαστον, καὶ γέννησιν ἄφθορον, καὶ θήλην ἐκ παρθενίας . . . . . Ταύτην τοίνυν τὴν δύναμιν καθορῶν ὁ ἐχθρὸς ἐν ἐκείνῳ, πλεῖον τοῦ κατεχομένου τὸ προκείμενον εἶδεν ἐν τῷ συναλλάγματι· τούτου χάριν αὐτὸν αἱρεῖται λύτρον τῶν ἐν τῇ τοῦ θανάτου φρουρᾷ καθειργμένων γενέσθαι* (a. a. O. orat. cat. c. 23 PP. gr. 45, 61).

einer Fischangel gefangen. »Aber unmöglich hätte er die blosse Gottheit anschauen können, wenn er nicht auch einen Teil jenes Fleiches dabei sah, das er infolge der Sünde in seinen Fesseln hielt. Daher ward die Gottheit mit dem Fleische umschattet, damit er auf das hinschauend, was gleichsam mit ihm geboren und grossgeworden war, nicht geschreckt würde durch die Nähe der überschwänglichen Kraft, und er bei der Betrachtung der Macht, die in den Wundern stets mehr hervorstrahlte, das, was sich offenbarte, mehr für einen Gegenstand des Verlangens als der Furcht hielte.«[1]) Diese ganze Veranstaltung aber stellt sich uns dar als die glänzendste Illustration der göttlichen Güte, Gerechtigkeit und Weisheit, der Güte, die sich in dem barmherzigen Willen uns zu erlösen zeigt, der Gerechtigkeit, die aus dem »Vertragsmässigen« des Erlösungsmodus erhellt, und der Weisheit, welche die Habgier und Thorheit Satans scharfsinnig zu den erhabensten Zwecken auszunützen verstand. »Dass er es nämlich ersann, durch die Umhüllung mit dem Körper die göttliche Kraft fassbar zu machen, damit nicht die zu unsern Gunsten getroffene Einrichtung wegen der Furcht (Satans) vor der Erhabenheit illusorisch gemacht würde, das zeigt durchaus zugleich Güte, Weisheit und Gerechtigkeit. Überhaupt das Heil spenden wollen, ist ein Erweis der Güte; dass er aber gleichsam kontraktmässig den Loskauf des Gefangenen bewirkte, offenbart die Gerechtigkeit; dass er aber scharfsinnig das, was an sich unfassbar war, fassbar machte, das bezeugt offenbar den höchsten Grad der Weisheit.«[2])

Diese Gedanken waren bei den Vätern weit verbreitet und wurden hie und da in phantastisch-possierlicher Weise dargestellt. So lehrte auch Ambrosius ausdrücklich die Notwendigkeit

---

1) *Ἀλλὰ μὴν ἀμήχανον ην γυμνῇ προσβλέψαι τῇ του̃ θεου̃ φαντασίᾳ, μὴ σαρκός τινα μοίραν ἐν αὐτῷ θεωρήσαντα, ἣ ἤδη διὰ τη̃ς ἀμαρτίας κεχείρωτο. Διὰ του̃το περικεκάλυπται τῇ σαρκὶ ἡ θεότης, ὥς' ἂν πρὸς τὸ σύντροφόν τε καὶ συγγενὲς αὐτῷ βλέπων μὴ πτοηθείη τὸν προσεγγίσμὸν τη̃ς ὑπερεχούσης δυνάμεως· καὶ τὴν ἐρέμα διὰ τω̃ν θαυμάτων ἐπὶ τὸ μει̃ζον διαλάμπουσαν δύναμιν κατανοήσας, ἐπιθομητὸν μα̃λλον ἢ φοβερὸν τὸ φανὲν εἶναι νομίσῃ.* a. a. O.

2) *Τὸ γὰρ διὰ τη̃ς του̃ σώματος περιβολη̃ς χωρητὴν τὴν θείαν δύναμιν ἐπινοη̃σαι γενέσθαι, ὡς ἂν ἡ ὑπὲρ ἡμω̃ν οἰκονομία μὴ παραποδισθείη τῷ φόβῳ τη̃ς ὑψηλη̃ς ἐμφανείας, πάντως κατὰ ταὐτὸν τὴν ἀπόδειξιν ἔχει του̃ ἀγαθου̃, του̃ σοφου̃, του̃ δικαίου. Τὸ μὲν γὰρ ἐθέλεσθαι σω̃σαι, τη̃ς ἀγαθότητός ἐστι μαρτυρία· τὸ δὲ συναλλαγματικὴν ποιήσασθαι τὴν του̃ κρατουμένου λύτρωσιν τὸ δίκαιον δεικνυσι· τὸ δὲ χωρητὸν δι' ἐπινοίας ποιη̃σαι τῷ ἐχθρῷ τὸ ἀχώρητον, τη̃ς ἀνωτάτω σοφίας τὴν ἀπόδειξιν ἔχει,* (a. a. O. S. 64.)

einer Täuschung des Teufels: »Aber es konnte die Schlinge nicht besser zerrissen werden, als wenn er dem Teufel irgend eine Lockspeise zeigte; damit, während jener zu der Lockspeise eilt, er durch seine eigenen Schlingen gefesselt würde, und ich sagen könnte: Schlingen haben sie gelegt meinen Füssen und selbst sind sie hineingefallen in dieselben (Ps. 56, 7). Was konnte als Lockspeise dienen, wenn nicht der Leib? Es musste also auf diese Weise der Teufel betrogen werden, dass der Herr Jesus einen Leib annahm.«[1]) Satan täuscht sich also, und, indem er nach der Beute hascht, fällt er selbst in das Netz, in welchem er uns gefangen hielt. Schon vorher hatte Origenes zu der Stelle, Ps. 34, 8: »Es komme auf ihn der Strick, den er nicht ahnt, und die Falle, die er verbarg, erfasse ihn, und falle er in die eigene Schlinge« bemerkt: »Ich bin der Meinung, er spreche vom Kreuze, auf welches der Teufel in seiner Unwissenheit hineinfiel. Denn wenn er Kenntnis gehabt hätte, hätte er den Herrn der Glorie niemals ans Kreuz geschlagen.«[2]) Das Kreuz ist gleichsam das Vogelnetz, in das sich Satan verstrickt, und nach der Erklärung von Ps. 21, 4 (ich aber bin ein Wurm und kein Mensch) ist die hl. Menschheit Christi gleichsam der Wurm an der Angel: »Aber er ist auch wie ein Wurm eine Lockspeise geworden für den Teufel und seine Engel.«[3]) Das Vogelnetz des Origenes wird bei Augustinus zur Mausefalle: »Es frohlockte der Teufel, als Christus starb, aber gerade durch den Tod Christi ist der Teufel besiegt worden: wie in der Mausefalle, ging er an die Lockspeise. Er freute sich zum Tode als Fürst des Todes. Gerade woran er sich freute, daran ist er gefangen worden. Die Mausefalle Satans, das Kreuz des Herrn: die Lockspeise, mit der

---

1) Sed non potuit melius conteri laqueus, nisi praedam aliquam diabolo demonstrasset; ut dum ille festinat ad praedam, suis laqueis ligaretur, et ego possem dicere: Laqueos paraverunt pedibus meis et ipsi inciderunt in eos (Ps. 56, 7). Quae potuit esse praeda, nisi corpus? Oportuit ergo hanc fraudem diabolo fieri, ut susciperet corpus Dominus Jesus. Expos. in Evang. Luc. l. 4. PP. lat. 15, 1616.

2) in Ps. 34, 8. PP. gr. 12, 1311: *Νομίζω περὶ τοῦ σταυροῦ λέγειν αὐτὸν, εἰς ὃν ἐμπέπτωκεν ὁ διάβολος ἀγνοῶν. Εἰ γὰρ ἔγνω, οὐκ ἂν αὐτὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσε.*

3) in Ps. 21, 4; P. P. gr. 12, 1254. *Ἀλλὰ καὶ ὡς σκώληξ δέλεαρ γέγονε τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ.*

er gefangen werden sollte, der Tod des Herrn.«[1]) Nach Gregor dem Grossen wird der Teufel an mehreren Stellen mit der Angel gefangen. »Wer wüsste nicht, dass man an der Angel die Lockspeise offen zeigt, den Haken dagegen verbirgt? Die Speise lockt an, damit der Haken fasse. Als daher unser Herr zur Erlösung des Menschengeschlechtes kam, machte er aus sich gleichsam eine Angel zum Verderben des Teufels. Er nahm nämlich einen Leib an, damit an ihm jener Behemoth (Teufel, vgl. Job c. 40) nach seinem leiblichen Tode wie nach einer Speise verlange ... An dem Widerhaken seiner Menschheit ward er gefangen, er, der, indem er bei jenem nach der Lockspeise des Körpers schnappt, durchbohrt ward durch den Stachel der Gottheit. Da nämlich war die Menschheit, um den Unersättlichen anzuziehen, da die Gottheit, um ihn zu durchbohren, da die offenkundige Schwachheit, welche anlockte, da die verborgene Kraft, welche die Kehle des Räubers durchbohrte. An der Angel ist er gefangen, weil er gerade da umkam, wo er anbiss.«[2]) Anderswo schreibt er: »Jener Drache, den du gebildet, seiner zu spotten. Ps. 103, 27. Denn niemals wird er geziemender besiegt, als wenn seine Verschlagenheit durch einen frommen Betrug überwunden wird.... Wie mit der Angel hat er die Schlange gefangen, indem er ihr sein Fleisch darbot, seine Gottheit verbarg; und indem jene das nahm, wonach sie gelüstete, ist sie durch das gefangen worden und umgekommen, was sie nicht sah.«[3]) Ähnlich Fulgentius Ferrandus: »Christus

1) Exultavit diabolus, quando mortuus est Christus et ipsa morte Christ. est diabolus victus: tamquam in muscipula escam accepit. Gaudebat ad mortemi quasi praepositus mortis. Ad quod gaudebat, inde illi tensum (?) est, Muscipula diaboli, crux Domini: esca qua caperetur, mors Domini. Serm. 263. PP. lat. 38, 1210.

2) Quis nesciat, quod in hamo esca ostenditur, aculeus occultatur? Esca enim provocat, ut aculeus pungat. Dominus itaque noster ad humani generis redemptionem veniens velut quendam de se in necem diaboli hamum fecit. Assumpsit enim corpus ut in eo Behemoth iste (diabolns cf. ad Hiob c. 40) quasi escam suam mortem carnis appeteret. . . . In hamo ejus incarnationis captus est, qui dum in illo appetit escam corporis, transfixus est aculeo divinitatis. Ibi quippe inerat humanitas, quae ad se devoratorem duceret, ibi divinitas, quae perforaret, ibi aperta infirmitas, quae provocaret, ibi occulta virtus, quae raptoris faucem transfigeret. In hamo igitur captus est, quia inde interiit, unde devoravit. Moral. lib. 33, c. 7, n. 14. PP. lat. 76, 680.

3) Draco iste, quem formasti ad illudendum ei (Ps. 103, 27). Nunquam enim convenientius vincitur, quam quum ejus versutia pia fraude superatur. . . . . Quasi hamo serpentem cepit, qui ei carnem exhibuit, divinitatem celavit; et dum cepit ille, quod appetiit, eo tentus et peremptus est, quod non vidit. In prim. Reg. exposit. lib. 5, c. 1, n. 4. PP. lat. 79, 316.

hatte einen wahren Leib . . . einen solchen, wie auch wir ihn haben, ohne Sünde, derart, dass der Teufel sich täuschte, so dass er in der Meinung, es sei eine Speise, den Widerhaken verschluckte.«[1])

Bei Isidor von Sevilla wird Satan in einem Vogelnetze gefangen: »Getäuscht ward der Teufel durch den Tod des Herrn wie ein Vogel. Denn Christus zeigte ihm sein sterbliches Fleisch, das jener zu töten trachtete, und verbarg darunter seine Gottheit wie eine Schlinge, um ihn wie einen unvorsichtigen Vogel darin in kurzer Zeit zu verstricken. Während nun der Teufel in Christus nach dem Fleische der Menschheit hascht, das er sah, wurde er durch seine Gottheit, die verborgen war, wie mit einem Widerhaken gefangen. In Christus nämlich ist der Widerhaken die Gottheit, die Lockspeise aber das Fleisch.«[2]) In einem ähnlichen Sinne sagt Johannes von Damaskus: »Weil der Feind den Menschen durch die Hoffnung auf Gottgleichheit verlockt hatte, wird er seinerseits durch das vorgehältene Fleisch wie durch eine Lockspeise gefangen, und wird zugleich ein herrlicher Erweis sowohl der göttlichen Güte und Weisheit, als auch der Gerechtigkeit und Macht gegeben.«[3]) Später, bei Beda dem Ehrwürdigen, wird Satan in seiner Freude über die Schmach und Leiden Christi gleichsam in der Trunkenheit überlistet: »Sowie Esau für ein Linsengericht seine Erstgeburt verkauft hat, so hat Adam durch den verwegenen Genuss des Apfels sich in die Sklaverei des Teufels begeben, den der Herr Jesus, Gleiches mit Gleichem vergeltend, in ähnlicher Weise mit einem Getränke berauschte, wie jener Verderben bringend den ersten Menschen tötete. Sowie nämlich jener Adam durch den Genuss des Apfels den Tod in sich hineingetrunken hat, so hat der Herr ihm gleichsam einen süssen Pokal zu trinken gegeben, indem er ihn sich er-

1) Christus habuit »corpus verum . . ., tale, quale nos habemus, absque peccato, tale, in quo diabolus falleretur, ut putans escam, deglutiret hamum. Ep. 3, ad Anatolium n. 5. PP. lat. 67, 893.

2) Illusus est diabolus morte domini quasi avis. Nam ostensa Christus suae carnis immortalitate, quam interimendam ille appetebat, abscondit divinitatem, ut laqueum, quo eum, velut avem improvidam, prudenti irretiret decipula. . . . . Diabolus, dum in Christo carnem humanitatis impetit, quae patebat, quasi hamo divinitate ejus captus est quae latebat. Est enim in Christo hamus divinitas, esca autem caro. Sent. I, c. 14, n. 13 und 14. PP. lat. 83, 567.

3) De fide orthod. 3. 1. PP. gr. 94, 981 u. 984. *ἐπειδὴ θεότητος ἐλπίδι ὁ ἐχθρὸς δελεάζει τὸν ἄνθρωπον, σαρκὸς προβλήματι δελεάζεται καὶ δείκνυται ἅμα τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ σοφόν, τὸ δίκαιόν τε καὶ τὸ δυνατὸν τοῦ θεοῦ.*

götzen liess an der vielen Schmach, die er ihm zugefügt hat.«[1]) Selbst nach Peter dem Lombard. lässt, offenbar in Anlehnung an Augustinus, auf dem ja das Sentenzenbuch ganz ruht, Gott eine Mausefalle für Satan aufstellen. »Und was tat der Erlöser unserm Eroberer? Er stellte ihm in seinem Kreuze eine Mausefalle und als Lockspeise sein Blut.« Freilich fügt er sogleich bei: »Jener aber vergoss das Blut dessen, der ihm nichts schuldete, und büsste gerade dadurch seine tatsächlichen Schuldner ein. Dieser vergoss nämlich sein Blut zu dem Zwecke, unsere Sünden zu tilgen. Dasjenige also, auf Grund dessen uns der Teufel gefangen hielt (die Sünde), ist durch das Blut des Erlösers getilgt worden.«[2])

So wird also Satan getäuscht. Statt der Gesamtheit der Menschen erhält er Christi Blut oder Leben. Eine dauernde Herrschaft über Christus konnte er freilich wegen der in ihm verborgenen Gottheit nicht behaupten. Er konnte nämlich die Qualen, welche ihm das Festhalten dieser Speise bereitete, nicht ertragen.[3]) Aber es war doch irgendwie seinem „Rechte"[4]) genuggetan, das Blut Christi war der „Lösepreis", welcher dem Teufel zum Zwecke der Erlösung der Menschheit gezahlt wurde.

---

1) Sicut Esau edulio lentis primogenita sua vendidit, ita Adam, dum pomum gustare praesumpserit, se in servum diabolo subjugavit, quem Dominus Jesus, par pari referens, simili potu inebriavit, quo ille lethifer protoplastum mortificavit. Sicut enim ille gustu pomi Adam mortem potavit, ita Dominus quoddam dulce poculum ei propinavit, quando eum concessit oblectari contumeliis multis, quas sibi ingessit. Aliquot quaestionum liber, qu. 15 de Redemptione humana. PP. lat. 93, 471.

2) Et quid fecit redemptor captivatori nostro (diabolo)? Tetendit ei »muscipulam« crucem suam: posuit ibi quasi escam sanguinem suum. Freilich fügt er sogleich bei: »Ille autem sanguinem fudit non debitoris, per quod recessit a debitoribus. Ille quidem ad hoc sanguinem suum fudit, ut peccata nostra deleret. Unde ergo diabolus tenebat, deletum est sanguine Redemptoris. Sent. lib. 3, dist. 19.

3) Vgl. z. B. Origenes in Matth. 16. n. 8. PP. gr. 13, 1398: *οὐχ ὁρῶντι, ὅτι οὐ φέρει τὴν ἐπὶ τῷ κατέχειν αὐτὴν βάσανον.*

4) Wie in der literarisch-patristischen Welt scheint die Idee, dass bei der Erlösung des Menschen Satan rechtlich in Frage komme, auch im gewöhnlichen Volke eine weite Verbreitung gefunden zu haben. Dieselbe findet sich interessant verwertet und verarbeitet in einer im 15. Jahrhundert (1484) erschienenen lustigen Schrift: Reverendi Patris domini Jacobi de Theramo Compendium perbreve consolatio peccatorum nuncupatum et apud nonnullos Belial vocitatum ad Papam Urbanum sextum conscriptum, die einige Jahre später (1508) in Strassburg auch in deutscher Übersetzung erschien unter dem Titel: Belial, zu deutsch, Ein gerichtz handel zwischen Belial, hellischem Verweser, als kleger einem teil und Jesu Christo,

Zweite Theorie.

Eine Reihe von Vätern liess in einer zweiten Theorie den Begriff des gezahlten Lösepreises fallen und argumentierte dann folgendermassen: Gott hatte die Herrschaft Satans über die Menschen zur Strafe für ihre Sünde zugelassen. Infolgedessen hatte der Teufel nur insoweit ein Recht, als durch die Sünde der Mensch sich ihm verkauft hatte, als der Mensch tatsächlich ein Sünder war. Der Gottmensch ist nun von jeder ererbten und persönlichen Sünde frei, demnach hat der Teufel auch kein Recht auf ihn. Indem der Letztere nun trotzdem die Hand nach dem menschgewordenen Sohne Gottes ausstreckt, ihn quält, unter den grausamsten Martern an das Kreuz schlagen lässt und tötet, begeht er gegen die Menschheit selbst (in der Ungerechtigkeit gegen den Zentralmenschen Jesus Christus) das grösste Unrecht und verwirkt dadurch nach den Gesetzen der strengsten Gerechtigkeit sein bisher auf die Menschheit ausgeübtes Recht.

In diesem Sinne sagt schon Pacianus; „Das hiess soviel als siegen: ohne Sünde verurteilt werden. Der Teufel nämlich hatte Gewalt über die Sünder empfangen; diese masste er sich auch über den Unbefleckten an, und so ward er selbst besiegt, indem er mit dem Gerechten so verfuhr, wie es ihm nach dem Rechte, das er bekommen hatte, nicht zustand.“ [1]) Augustinus schreibt:

---

hymmelischen Got, antwurter, anderen teile, also, obe Jhesus dem hellischen Fürsten, rechtlichen die Helle zerstöret, beraubet, unn die Teufel darin gebunden habe. . . Alles mit clag, antwurt, widerred, appellierung, rechtsagung etc. Die gegen Ende des Mittelalters weitverbreitete Schrift diente als juristisch-kanonisches Lehrbüchlein, in welchem unter der grotesken Form eines Prozesses zwischen Christus und dem Teufel den Studenten des kanonischen Rechtes der kanonische Prozess mit seinen Regeln und Formen, seinen Appellationen und Interlokutionen u. s. w. veranschaulicht und beigebracht werden sollte. Nach einer dankenswerten Mitteilung des verehrten Herrn Prof. Dr. Abert-Würzburg besitzt die Würzburger Universitäts-Bibliothek unter ihren Incunabeln mehrere Exemplare dieses interessanten Werkes. Doederlein schreibt darüber in seiner Inaugural-Dissertation: »De redemptione a potestate diaboli insigni Christi beneficio« (opusc. acad. Jenae 1789, S. 152, Anm.): Nihil magis festivum atque ludicrum somniari poterit legive, quam Johannis de Teramo, qui sec. XV scripsit, libellus: Belial. Hic enim causam Jesum inter atque diabolum quasi coram foro divino agitatam recenset. Sistitur tribunal: apparent partes: litem movent: testes vocantur in subsidium: traduntur libelli accusatorii ac defensorii: denique judicis sententia Belial ut reus condemnatur petitis quoque e jure Justinianeo et Canonico rationibus. Auch ist wohl die vulgäre Redeweise vom »dummen Teufel« auf diese Theorien von der Täuschung Satans zurückzuführen.

1) Hoc fuit vincere, sine peccato condemnari. Diabolus enim in peccatores acceperat potestatem, quam sibi ille super immaculatum vindicavit; ac sic ipse

„Das Wort Gottes, der einzige Sohn Gottes hat den Teufel, den er stets in seiner Gewalt gehabt hat und haben wird, auch als Mensch dem Menschen unterworfen nicht dadurch, dass er ihm mit roher Gewalt etwas abgezwungen hätte, sondern dadurch, dass er ihn nach dem Gesetze der Gerechtigkeit überwand, nämlich: Nach der Täuschung des Weibes und der Niederwerfung des Mannes durch das Weib hatte Satan die ganze Nachkommenschaft des ersten Menschen auf Grund ihrer Sündhaftigkeit den Gesetzen des Todes freilich aus boshafter Schadenfreude aber doch auch nach den Normen der höchsten Billigkeit unterworfen, diese seine Herrschaft sollte (nur) so lange bestehen, bis er den Gerechten tötete, in welchem er nichts Todeswürdiges nachweisen konnte, nicht nur weil dieser schuldlos getötet, sondern auch weil er ohne Begierlichkeit geboren ward..... Mit dem vollsten Rechte wird er also gezwungen, diejenigen aus seiner Herrschaft frei zu lassen, welche an den glauben, welchen er in so ungerechter Weise getötet hat.“ [1])

Fulgentius Ferrandus: „Siehe es wird kommen der Fürst dieser Welt, und in mir wird er nichts finden (Joh. 14, 30), nichts nämlich von Sünde. Denn vollkommen war in ihm die Natur seiner Mutter, d. h. unsere, welche jener alte Sündenwucherer, gleich als ob sie ihm etwas schuldete, anfiel, kreuzigte und tötete, so dass er durch die Ungerechtigkeit seiner Einforderung das verlor, was ihm rechtmässig zukam.“ [2])
Isidor von Sevilla: Wie Christus eine der Strafe würdige Sünde

---

superatus est, id decernens super justum, quod illi per legem, quam acceperat, non licebat. Serm. de baptismo. PP. lat. 13, 1092.

1) Verbum Dei unicus Dei filius, diabolum, quem semper sub legibus suis habuit et habebit, homine indutus etiam homini subjugavit, nihil ei extorquens violento dominatu, sed superans eum lege justitiae; ut quoniam femina decepta et dejecto per feminam viro omnem prolem primi hominis tamquam peccatricem legibus mortis, malitiosa quidem nocendi cupiditate, sed tamen jure aequissimo vindicabat, tamdiu potestas ejus valeret, donec interficeret justum, in quo nihil dignum morte posset ostendere, non solum quia sine crimine occisus est, sed etiam quia sine libidine natus est etc. . . Justissime itaque dimittere cogitur credentes in eum, quem injustissime occidit. De lib. arbit. lib. 3, c. 10, n. 31. PP. lat. 32, 1286. cf. de Trinit. lib. 4, c. 13, n. 17. PP. lat. 42, 899.

2) Ecce veniet princeps mundi hujus et in me inveniet nihil (Joh. 14, 30), utique peccati: nam plena in illo fuit natura matris id est nostra; quam velut sibi aliquid deberet antiquus ille peccati fenerator invasit, crucifixit, occidit; et per indebitam exactionem, quidquid ei debebatur, amisit. Ep. 3 ad Anatolium num. 5. PP. lat. 67, 893.

nicht getan, so hat er die Strafe für unsere Sünde auf sich genommen, um durch seine ungerecht erlittene Strafe unsere zurecht bestehende Schuld zu tilgen, damit der Teufel dadurch seine schuldbeladenen Gefangenen verlöre, dass er Einen tötet, der keine Sünde begangen hatte. Und so hat er diejenigen, welche er mit einem gewissen Rechte gefangen hielt, verloren, weil er ungerechter Weise unsern Erlöser gemordet hat.« [1]) Leo d. Gr.: »Keineswegs hielt der Teufel für frei von der ersten Übertretung, den er aus so vielen Momenten als sterblich erkannt hatte. So erhob sich also der ungerechte Räuber und habgierige Eintreiber weiter gegen den, welcher nichts von ihm hatte, und während er den allgemeinen Urteilsspruch infolge der Erbschuld ausführt, geht er über den Schuldschein, die Grundlage seines Rechtes, hinaus, indem er von demjenigen die Strafe der Sünde einfoderte, in welchem er keine Schuld fand. So wird die auf dem Wege der Verführung gewonnene Handschrift der todbringenden Abmachung zerrissen und durch die Ungerechtigkeit der Überforderung die Summe der ganzen Schuld vernichtet. Jener Gewalttätige wird mit seinen eigenen Ketten gefesselt und die ganze List des Bösen auf sein eigenes Haupt zurückgeschleudert.« [2])

Nach Gregor d. Gr. versuchte Satan den Herrn, seinen grossen Gegner, zuerst nach der Taufe; da er aber zu dem Innern Jesu keinen Zugang fand, so wollte er ihn wenigstens nach aussen durch den Tod des Leibes besiegen. „Allein, wo er nach aussen hin etwas tun konnte, gerade da ist er vollständig nach jeder Seite hin besiegt worden, und gerade da, wo er das Fleisch des Herrn zu töten die äussere Gewalt erhielt, ist seine innere Macht, mit welcher er uns gefangen hielt, vernichtet worden. Er selbst ist nämlich innerlich besiegt, während er gleichsam äusserlich siegte, und er, der uns mit Recht als dem Tode verfallen festhielt, verlor

---

1) Sent. lib. 1, c. 14, n. 12. PP. lat. 83, 567.

2) Nequaquam credidit diabolus primae transgressionis exsortem, quem tot documentis didicit esse mortalem. Perstitit ergo improbus praedo et avarus exactor in eum, qui nihil ipsius habebat, insurgere et, dum vitiatae originis praejudicium generale persequitur, chirographum, quo nitebatur, excedit, ab illo iniquitatis exigens poenam, in quo nullam reperit culpam. Solvitur igitur lethiferae pactionis male suasa conscriptio et per injustitiam plus petendi totius debiti summa vacuatur. Fortis ille nectitur suis vinculis et omne commentum maligni in caput ipsius retorquetur. Serm. 22 (al. 21) in nativ. Domini II, c. 4. PP. lat. 54, 197. cf. serm. 60 (al. 58) de passione Dom. IX, c. 3 (PP. lat. 54, 344) u. serm. 62 (al. 60) de pass. Dom. XI, c. 3. PP. lat. 54, 391.

rechtmässiger Weise über uns das Recht des Todes, weil er durch seine Trabanten dessen Fleisch zu töten sich vermass, in welchem er nichts von Sündenschuld vorfand." [1]) Caesarius von Arles: „Weil ihm (dem Teufel) der Mensch durch seine sündhafte Nachgiebigkeit verfallen war, machte er sich getäuscht an den Gott in Menschengestalt und erkühnte sich, seine mörderische Hand an den Herrn des Himmels selbst anzulegen. Und sofort ward er durch dies schreiende Unrecht des Majestätsverbrechens schuldig und verlor so geächtet den Menschen, den er gewaltsam gefangen hielt. Geächtet, sage ich, denn sogleich schlug Christus an dem Menschen selbst, den die Erlösung seinem ursprünglichen Zustande zurückgab, seine Rechtstitel an. . . . . Hoch erhaben, seinem Schöpfer teuer, erstrebte er damals seines Schöpfers uneingedenk die Gottgleichheit, nun streckte er sogar seine blutigen Hände nach Art der Gottlosigkeit nach dem Urheber aller Dinge aus. Und so ward die gerechte Verurteilung des Räubers die selige Freilassung des Gefangenen." [2])

Ebenso anschaulich, wie schön spricht Theodoret die hierhergehörenden Gedanken aus. Er kleidet sie in eine Ansprache, mit welcher Christus dem Teufel entgegentritt. Wir geben hier nur kurz die Grundgedanken an: „Gefasst bist du, Bösewicht, und in deinen eigenen Netzen bist du gefangen, und dein eigenes Schwert ist in dein Herz gedrungen, dein Bogen ist zerbrochen, eine Grube hast du gegraben und bist selbst in dieselbe hineingefallen, die Stricke, welche du ausspanntest, haben deine eigenen Hände um-

---

1) Sed ubi potuit aliquid facere (nach aussen), ibi ex omni parte devictus est et, unde accepit exterius potestatem dominicae carnis occidendae, inde interior potestas ejus, qua nos tenebat, occisa est. Ipse namque interius victus est, dum quasi vicit exterius, et, qui nos jure debitores mortis tenuit, jure in nobis jus mortis amisit, quia per satellites suos ejus carnem perimendam oppetiit, in quo nihil ex culpae debito invenit. Moral lib. 17, c. 30 (al. 18, vel 15) num. 46 u. 47. PP. lat. 76, 33.

2) Quum ei (diabolo) homo per peccati obedientiam deberetur, ille Deum specie hominis, deceptus appetiit et in ipsum coeli dominatorem parricidales manus inferre praesumpsit. Et subito per tantum nefas etiam crimen majestatis incurrit, ac sic hominem, quem violentus tenebat, proscriptus amisit. Proscriptus, inquam; nam statim in ipso homine, quem redemptio in ejus originem revocavit, titulos suos affixit. . . . In excelsis factori suo charus, tunc divinitatis consortium factoris immemor concupivit; nunc jam in auctorem rerum cruentas manus consuetudine impietatis extendit. Ac sic praedonis justa damnatio gratuita captivi facta est manumissio. Hom. 3 de Paschate. PP. lat 67, 1049.

wunden. Sage doch, warum hast du meinen Leib an das Kreuz geschlagen und dem Tode überantwortet? Welchen Schein von Sünde hast du in mir erspäht, welche Gesetzübertretung gesehen? .... Das Gesetz Gottes hatte doch die Sünder dem Tode übergeben, du aber hast auch den Sündenlosen den Fesseln des Todes überwiesen: Deine unersättliche Gier ward der Anlass zur äussersten Grausamkeit und während du Einen ungrecht ergriffen, wirst du gerechter Weise aller deiner Untergebenen zugleich beraubt, und da du die verbotene Speise verschlungen, wirst du das früher Gegessene wieder ausspeien und für alle eine Lehre sein, mit dem Zukommenden sich zu begnügen, sich aber dessen zu enthalten, wozu man kein Recht hat...... Weil nun auch du, der du nur über die Sünder Gewalt bekommen hattest, den Leib dessen anfielest, der keiner Sünde schuldig war, so begib dich deiner Gewalt, steh' ab von deiner Herrschaft. Alle werde ich erlösen vom Tode, nicht einfach in reiner Erbarmung, sondern in gerechter Barmherzigkeit, nicht mit absoluter, sondern in gerechter Machtwirkung .... während ich den unverdienten Tod erduldete, vernichtete ich den verdienten: und die in rechtmässiger Gefangenschaft schmachteten, entlasse ich, selbst ungerecht gestraft, aus dem Gefängnisse." [1])

Er fügt dann hinzu: Diese Worte seien keine leeren Phan-

---

1) De providentia orat. 10. PP. gr. 83, 758 sq.: *Ἑάλως, παμπόνηρε, καὶ τοῖς σαυτοῦ δικτύοις τεθήρασαι, καὶ ἡ ῥομφεία σου εἰσελήλυθεν εἰς καρδίαν σου, καὶ τὰ τόξα σου συνετρίβη· ὠρύξας βόθρον, καὶ ἐνέπεσας εἰς αὐτόν· τὰ ὑπό σοῦ ἁπλωθέντα θήρατρα τὰς σὰς ἐπέδησε χεῖρας. Εἰπὲ γάρ, τί δήποτέ μου τὸ σῶμα τῷ σταυρῷ προσήλωσας, καὶ τῷ θανάτῳ παρέπεμψας; Ποῖον εἶδος ἁμαρτίας ἐν ἐμοὶ θεασάμενος; Ποῖαν τοῦ νόμου θεωρήσας παράβασιν; Ἐρεύνησον νῦν γοῦν ἀκριβέστερον ἐν τῷ ξύλῳ γυμνὸν τοῦτο θεώμενος ..... Ὁ γὰρ θεῖος ὅρος τοὺς ἡμαρτεκότας τῷ θανάτῳ παρέπεμψε, σὺ δὲ καὶ τὸν ἁμαρτίας ἀμύητον παρέδωκας τοῖς τοῦ θανάτου δεσμοῖς· καὶ γέγονέ σοι ἡ ἀπληστία ἀπηνείας ἐσχάτης αἰτία καὶ ἕνα λαβὼν ἀδίκως πάντων ἐγυμνώθης τῶν ὑπηκόων δικαίως· καὶ φαγὼν τροφὴν οὐκ ἐδώδιμον, πᾶσαν ἐμέσεις τὴν ἤδη καταποθεῖσαν· καὶ διδάξεις ἅπαντας τοῖς προσοῦσιν ἀρκεῖσθαι καὶ τῶν μὴ προσηκόντων ἀπέχεσθαι ..... Ἐπειδὴ τοίνυν καὶ σύ, τὴν κατὰ τῶν ἡμαρτηκότων ἐξουσίαν λαβών, ἥψω σώματος ἁμαρτίαν οὐδεμίαν ἐγρασαμένου ἔκβηθι τῆς ἐξουσίας ἔκστηθι τῆς τυραννίδος. Πάντας ἐλευθερώσω τοῦ θανάτου· οὐχ ἁπλῶς ἐλέῳ χρώμενος, ἀλλ' ἐλέῳ δικαίῳ, οὐδὲ τῇ τῆς δεσποτείας ἐξουσίᾳ, ἀλλ' ἐξουσίᾳ δικαίᾳ ..... θάνατον ἄδικον ὑπομείνας, καταλύω τὸν δίκαιον· τοὺς ἐνδίκως κατεχομένους, ἀδίκως κατασχεθείς, τῆς εἱρκτῆς ἀπολύω.*

tasiespielereien, sondern seien in Schrift und Tradition durchaus hegründet.[1])

Nach Beda dem Ehrw. ist die Erlösung des Menschen deshalb nach den Normen der Gerechtigheit erfolgt, weil Satan Christum, der wohl die Natur, nicht aber die Schuld des Menschen gehabt habe, und über den infolgedessen auch der Teufel keine rechtmästige Gewalt hatte, ans Kreuz gebracht habe; „und so verlor Satan verdienter Massen und nach dem Völkerrechte dasjenige, was er durch Bosheit und Betrug in Besitz erhalten hatte.[2])

Es liegt auf der Hand, dass bei dieser zweiten Theorie von einer eigentlichen Genugtuung, welche dem Satan geleistet wäre, nicht die Rede sein kann. Genugtuung ist insofern geleistet, als den Normen der Gerechtigkeit auch dem Satan gegenüber Genüge geschehen ist, dem sein Recht auf Grund des Missbrauches gerechter Weise genommen wird. Also nur einem abstrakten Prinzip der Gerechtigkeit ist Genüge geschehen. Zudem hat Christus nicht genug getan, sondern in gewissem Sinne genug gelitten. Nur insofern kann demnach diese ganze Theorie bei der dogmengeschichtlichen Betrachtung der Genugtuung Christi Beachtung finden, als Christus dem Leiden, das er von Satan erfuhr, sich frei übergab und so im weiteren Sinne selbstwollend Genugtuung leistete.

Dritte Theorie.

Ausser diesen beiden Theorien finden wir bei den Vätern noch andere Erörterungen über die „rechtliche“ Seite der erlösenden Tätigkeit Christi dem Teufel gegenüber, welche in jenen Theorien nicht eingeschlossen sind. So unklar und unbestimmt sie sind, so können wir sie doch nicht ganz übergehen.

Die rechtliche Unterordnung des Menschen unter Satans Herrschaft wird durch einen machtvollen, wenn auch keines-

---

1) a. a. O. n. 74: *Καὶ μή τις οἰέσθω ταῦτα ἡμᾶς μάτην ἀδολεσχεῖν· ἐν γὰρ τῶν ἱερῶν Εὐαγγελίων καὶ τῶν ἀποστολικῶν παιδευμάτων ταῦτα οὕτως ἔχειν ἐπαιδεύθημεν.*

2) Secunda (quaestio) quo jure aequitas hoc (redemptionem humanam) fecerit? Responsio, quia diabolus Dominicum hominem, naturam, non culpam hominis habentem, in hoc, quod vinctum reddidit, quomodo sane Christum, in quo peccati jus non habuit, crucifixit et ideo merito et jure gentium amisit hoc, quod maligna fraude possidebat. Aliquot quaest. lib. De redemptione humana (qu. 15). PP. lat. 93, 471.

wegs gewaltsamen oder gar ungerechten Sieg des Gottmenschen über den Teufel rechtskräftig gelöst. Während in der zweiten Theorie Satan aktiv tätig erscheint und durch seine aktive Ungerechtigkeit sein „Recht" verwirkt, erscheint in einer dritten Anschauung der Gottmensch, der in der vorhergehenden Theorie sich passiv verhielt, dem Teufel gegenüber in voller, siegreicher Aktivität. Dieser Sieg Christi hat natürlich eine innere Beziehung zur Tat Adams. Nachdem Satan den Menschen durch die Sünde der ersten Eltern in seine Gewalt gebracht hat, erscheint Christus, um ihn zu besiegen, als neuer Adam mit göttlicher, unendlicher Kraft. Weil sündelos und somit dem Satan nicht unterworfen, ist er frei und fähig mit ihm zu kämpfen, und weil aus dem Geschlechte Adams, ist er rechtlich geeignet, für dies sein Geschlecht einzutreten. Er besiegt den Teufel und befreit so seine Stammesgenossen nach den Regeln der striktesten Gerechtigkeit von der schnöden Knechtschaft. So schreibt Leo d. Gr.: „Nicht gerecht verlöre er (der Teufel) die ursprüngliche Herrschaft über das ihm verfallene Geschlecht, wenn er nicht von demselben, das er sich unterworfen hatte, besiegt würde." [1]) Darauf gründet sich die Notwendigkeit der Incarnation: „Wenn sich zugunsten der Sünder nur die Gottheit (dem Satan) entgegenstellte, so würde der Sieg über den Teufel nicht so sehr vernunftmässig als auf dem Wege der Macht erfolgen. Und auf der andern Seite, wenn nur die sterbliche Natur die Sache des Gefallenen verträte, dann würde sie nicht aus dem Sklavenverhältnisse erlöst, da sie ja selbst diesem (Sklaven-)Geschlechte angehörte. Daher musste notwendiger Weise sowohl die göttliche wie die menschliche Wesenheit in dem Einen Herrn Jesus Christus sich vereinigen." [2]) Von dem Siege Christi über Satan im Allgemeinen spricht auch Fulgentius Ferrandus: „Das (nämlich) war das Werk der Gerechtigkeit Gottes, dass durch jenes Fleisch der Urheber des Todes besiegt würde in Christus, welches er besiegt hatte in Adam. . . . . . Wenn es also eine andere Natur des Fleisches (als die adamitische) wäre, in welcher

1) Non juste amitteret (diabolus) originalem dedititii generis servitutem, nisi de eo, quod subegerat, vinceretur. Serm. 22 (al. 21) in nativ. Dom. II, c. 3. PP. lat. 54, 196.

2) Si pro peccatoribus sola se opponeret deitas, non tam ratio diabolum vinceret, quam potestas. Et rursum, si causam lapsorum sola ageret natura mortalium, non erueretur a conditione, quae libera non esset a genere. Unde oportuit in unum Dominum nostrum Jesum Christum et divinam et humanum convenire substantiam. Serm. 56 (al. 54) de pass. Dom. V, c. 1. PP. lat. 54, 326.

der sündlose Christus gestorben, dann würde der Teufel nicht durch die Gerechtigkeit, sondern durch die Macht besiegt. Er musste aber durch die Gerechtigkeit besiegt werden. Darin aber gerade zeigte sich die Gerechtigkeit, dass der Erlöser in jenem Fleische kam, welches der Verführer der dauernden Strafe überantwortet hatte.«[1]) Genauer drückt sich Gregor d. Gr. aus: „Der Urfeind erhob sich gegen den ersten Menschen, unsern Stammvater in drei Versuchungen, indem er denselben zur Gaumenlust, Eitelkeit und Habsucht reizte, und zwar überwand er ihn in der Versuchung, indem er ihn mittels seiner eigenen Zustimmung sich unterwarf ...... allein in derselben Weise wird er von dem zweiten Menschen überwunden, wie er sich rühmte, den ersten Menschen besiegt zu haben, damit er sogleich bei seinem Eintreten gefangen aus unsern Herzen vertrieben würde, wie er in unsere Seele hineingekommen war und uns infolgedessen gefangen hielt."[2]) Anderswo: „Während er dem Feinde die Unschuld seines Fleisches entgegenhält, wischte er ab die Befleckung unsers Fleisches, und wodurch uns der Feind gefangen hielt, dadurch hat er uns sühnend frei gemacht, indem dasjenige, was wir zum Werkzeug der Sünde gemacht haben, uns durch seine Vermittlung zur Waffe der Gerechtigkeit umgewandelt ist."[3]) Paulinus von Nola sagt kurz: „Wir wollen uns also in ihm rühmen, der für uns den Kampf aufgenommen und den Sieg erfochten hat."[4]) Theodoret: „Er machte nicht Gebrauch nur von seiner Allmacht, um uns die

---

1) Haec namque fuit justitia Dei, ut per illam carnem mortis auctor vinceretur in Christo, quam vicerat in Adam. . . . Si ergo alia esset natura carnis, in qua non peccaverat Christus et mortuus est, non per justitiam sed per potentiam diabolus vinceretur. Oportebat autem per justitiam vinci. Justitia vero ipsa fuit, ut in ea carne veniret Redemptor, quam fecerat supplicio obnoxiam remanere tentator. Ep. ad Anatolium III, num. 5. PP. lat. 67, 893.

2) Antiquus hostis contra primum hominem, parentem nostrum, in tribus se tentationibus erexit, quia hunc videlicet gula, vana gloria et avaritia tentavit: sed tentando superavit, quia eum per consensum sibi subdidit . . . sed iisdem modis a secundo homine vincitur, quibus primum hominem se vicisse gloriabatur, ut a nostris cordibus ipso aditu captus exeat, quo nos aditu intromissus tenebat. Hom. 16 in Matth. IV. PP. lat. 76, 1136.

3) Dum hosti objecit (Christus) innocentiam carnis suae, extersit contagia carnis nostrae, et ex qua nos captivos inimicus tenuit, per illam nos liberos expiavit; quia quam nos fecimus instrumentum culpae, haec nobis per Mediatorem versa est in arma iustitiae. Moral. lib. 3, c. 18 (al. 11, vel 14), num. 33. PP. lat. 75, 617.

4) Gloriemur in ipso, qui nos et pugnam et victoriam suam fecit. Ep. 38 (al. 29), ad Aprum num. 4. PP. lat. 61, 359.

Freiheit zu schenken, und er wollte auch nicht die Barmherzigkeit allein gegen den Feind des Menschengeschlechtes bewaffnen, damit jener diese Barmherzigkeit nicht als ungerecht bezeichnen könnte, sondern er sinnt auf einen Weg voll Liebe, der da zugleich prange im Schmuck der Gerechtigkeit. Eben jene unterlegene Natur vereinigt er mit sich und führt sie so in den Kampf, damit sie sowohl die erhaltene Niederlage wieder gutmache, als auch denjenigen, der einst so schmählich gesiegt hatte, vollkommen niederwerfe." [1]) Johannes von Damaskus: „Mensch ist er geworden, damit der Unterlegene selbst siege. Denn so schwach ist derjenige nicht, der alles vermag, dass er nicht durch die Kraft seiner Allmacht den Menschen der Herrschaft des Tyrannen entreissen könnte. Allein der Tyrann hätte Gelegenheit gehabt sich zu beklagen, wenn er, nachdem er selbst den Menschen besiegt hatte, mit roher Gewalt von Gott beraubt worden wäre. Aus diesem Grunde wird Gott gemäss seinem Wohlwollen gegen die Menschheit und seiner Erbarmung Mensch, um Gleiches durch Gleiches wiederherzustellen." [2])

Gott kann dem Satan die Herrschaft über den Menschen, welche er sich durch seinen Sieg im Paradiese erworben hat, nicht einfachhin nehmen; das wäre dem Satan gegenüber nicht der Ordnung entsprechend. Dem Teufel gegenüber muss Gerechtigkeit herrschen, und so dessen Sieg durch einen Gegensieg über ihn unwirksam gemacht werden. Volleres Licht verbreiten über die patristische Auffassung dieser dritten Theorie zwei Stellen der hl. Schrift, an welche die Väter gern ihre Gedanken anlehnten: „Wie kann jemand eindringen in das Haus des Starken und

---

1) De providentia orat. 10 PP. gr. 83, 747: *Οὐ (γὰρ) ἠθέλησεν ἐξουσίᾳ μόνῃ τὴν ἐλευθερίαν ἡμῖν χαρίσασθαι, οὐδὲ ἔλεον μόνον ὁπλίσαι κατὰ τοῦ ἐξανδαποδίσαντος τῶν ἀνθρώπων τὴν φύσιν, ἵνα μὴ ἄδικον ἐκεῖνος προσαγορεύῃ τὸν ἔλεον, ἀλλὰ μηχανᾶται πόρον καὶ φιλανθρωπίας γέμοντα, καὶ δικαιοσύνῃ κεκοσμημένον. Αὐτὴν γὰρ ἑαυτῷ τὴν ἡττηθεῖσαν φύσιν ἑνώσας, εἰς τοὺς ἀγῶνας εἰσάγει, καὶ παρασκευάζει τὴν ἧτταν ἀνακαλέσαι, καὶ τὸν κακῶς πάλαι νενικηκότα καταγωνίσασθαι.*

2) De fide orthod. III, 18. PP. gr. 94, 1071: *Γέγονε ἄνθρωπος, ἵνα τὸ νικηθὲν νικήσῃ. Οὐκ ἀδύνατος γὰρ ἦν ὁ τὰ πάντα δυνάμενος, καὶ τῷ παντοδυνάμῳ αὐτοῦ ἐξουσίᾳ καὶ δυνάμει ἐξελέσθαι τοῦ τυραννοῦντος τὸν ἄνθρωπον· ἀλλ' ἦν ἐγκλήματος τῷ τυραννοῦντι ὑπόθεσις ἄνθρωπον νικήσαντι, καὶ ὑπὸ Θεοῦ βιασθέντι. Αὐτὸν οὖν τὸν πεσόντα νικητὴν ἀναδεῖξαι βουληθεὶς ὁ συμπαθὴς Θεὸς καὶ φιλάνθρωπος, ἄνθρωπος γίγνεται τῷ ὁμοίῳ ὅμοιον ἀνακαλούμενος.*

dessen Gefässe rauben, wonn er nicht zuvor den Starken angebunden hat; dann wird er das Haus desselben ausrauben" [1]) — und: „Wenn der Starke bewaffnet sein Haus bewacht, ist das in Frieden, was er besitzt; wenn aber ein Stärkerer über ihn kommt und ihn besiegt, dann nimmt er ihm alle seine Waffen, auf die er vertraute und verteilt seine Beute." [2]) In diesen Stellen ist tatsächlich von Satan und seinem Verhältnisse zu Christus die Rede. Satan ist der starke Besitzer und Beherrscher der Menschheit, erst wenn er durch einen Mächtigeren überwunden und gefesselt ist, kann ihm seine Beute entrissen werden. „Denn seine Fesselung", schreibt Irenaeus, „ward die Erlösung des Menschen, da ja keiner in das Haus des Starken eintreten kann, wenn er nicht vorher den Starken gefesselt hat....... Und so ward denn gerechter Weise derjenige gefangen abgeführt, welcher den Menschen zu Unrecht abgeführt hatte; der Mensch aber, der vorher gefangen worden war, ward der Gewalt seines Besitzers entrissen auf dem Wege der Barmherzigkeit." [3])

Gebrochen wird die Herrschaft Satans namentlich durch die Überwindung der satanischen Versuchungen, also durch eine sittliche Tat Christi; aber in dieser sittlichen Tat kommt nicht das sittliche, direkt Gott berührende Moment in Betracht, sondern vielmehr das Moment der Macht und Stärke. Nicht sosehr einem sittlichen Prinzip, als vielmehr einem kalten Rechtsprinzip dem Teufel gegenüber geschieht genug; es wird eine rechtliche Machtfrage, die zunächt nicht Gott, sondern Satan und Christus, den Vertreter der Menschheit angeht, gelöst. In diesem Sinne können wir hier von einer tatsächlichen Genugtuung reden. —

In diesen drei Theorien ist die erste Richtung der satisfaktionstheoretischen Erörterungen in der Patristik erschöpft, diejenige, welche Satan in den Vordergrund rückt und in der Heils-

---

1) Matth. 12, 29.

2) Luc. 11, 21, 22.

3) Illius enim colligatio, solutio facta est hominis, quoniam non potest aliquis introire in domum fortis, nisi primum ipsum fortem alligaverit. . . . Et captivus quidem ductus est juste is, qui hominem injuste duxerat, qui autem ante captivus ductus fuerat homo, extractus est a possessoris potestate secundum misericordiam. Adv. haeres. 5, 21, 3. PP. gr. 7, 1182. (Bei diesen und den zunächst folgenden Stellen aus Iren. fehlt der griechische Text.) Vgl. auch Augustinus: de Veteri et Novo Testam. serm. 37 (al. de Temp. 197), P. P. lat. 38/39, Tom. V, pg. 1820: »Nec tamen vincere posset (populus Christianorum) nisi verus David, Christus, cum baculo i. e. cum crucis mysterio descendisset. . . . Venit ergo Christus et alligavit diabolum.«

tat Christi dem Teufel irgendwie sein »Recht« werden lässt. Um die Übersichtlichkeit in der systematischen Darstellung der patristischen Genugtuungstheorien nicht zu stören, fügen wir sofort die einzelnen Theorien der zweiten Richtung hier an, jener Richtung, welche Gott, und zwar Gott ausschliesslich, die in Christo geleistete Genugtuung zueignet. Wir werden dann später noch auf einzelne Punkte der bisher dargelegten Väteranschauungen erläuternd und klärend zurückkommen.

Vierte Theorie.

Eine sehr reine Theorie stellt schon Irenaeus auf, welcher als der providentiell berufene Vertreter der orthodoxen Gnosis gegenüber der häretischen veranlasst war, gerade die ethische Seite der Erlösungstat Christi ins rechte Licht zu stellen. Auch er geht von der gewöhnlichen Auffassung aus, dass der Mensch infolge der ersten Sünde der Herrschaft des Teufels verfallen war. „Weil im Anfange der Abtrünnige den Menschen verführte, das Gebot des Schöpfers zu übertreten, darum hatte er ihn in seiner Gewalt.“ [1]) Gott gegenüber war und blieb diese Herrschaft eine ungerechte, dem Menschen gegenüber trug sie stets neben dem Charakter einer gewissen Gerechtigkeit zugleich auch den einer gewissen Gewaltsamkeit an sich. „Den Menschen hatte er ungerecht als Gefangenen abgeführt“ und „unrechtmässiger Weise herrschte über uns der Abtrünnige, und während wir naturgemäss Eigentum des allmächtigen Gottes waren, entzog er uns (diesem, unserm rechtmässigen Herrn) gegen unsere Natur und machte uns zu seinen eigenen Hörigen; — mit Gewalt — herrschte er von Anfang an über uns, in unersättlicher Habgier raubend, was ihm nicht gehörte.“ [2]) Sollte diese Herrschaft des Teufels gebrochen und das alte, naturgemässe Rechtsverhältnis wieder hergestellt werden, dann konnte das nur gemäss dem wahren Gottesbegriffe in ebenso gerechter, wie machtvoller Weise geschehen: „Gottes Wort, über alles mächtig und unwandelbar in seiner Gerechtigkeit, wandte sich ebenso gerechter Massen auch gegen den Ab-

1) Quoniam in initio homini suasit (apostata), transgredi praeceptum factoris, ideo eum habuit in sua potestate. Adv. haeres. 5, 21, 3. PP. gr. 7, 1182.

2) Hominem injuste captivum duxerat, und: injuste dominabatur apostasia; et cum natura essemus Dei omnipotentis, alienavit nos contra naturam suos proprios faciens discipulos; vi, illa initio dominabatur nostri, ea, quae non erant sua, insatiabiliter rapiens. Adv. haeres. 5, 1, 1. PP. gr. 7, 1121.

trünnigen selbst, alles, was sein ist, von ihm erlösend, nicht mit Gewalt, wie jener im Anfange über uns herrschte und unersättlich alles, was ihm nicht gehörte, raubte, sondern auf dem Wege des Einvernehmens, wie es Gottes würdig war, im Einvernehmen und ohne Gewalttat das sich anzueignen, was er wollte, damit weder das Recht verletzt werde, noch das alte Werk Gottes zu Grunde gehe." [1]) Die Persönlichkeit Satans selbst sollte sich von der vollen Gerechtigkeit des Verfahrens Gottes zur Wiederordnung der Sünde überzeugen. Daraus entsprang die Notwendigkeit der Jnkarnation, damit einerseits eine übermenschliche Kraft mächtig genug wäre, die Erlösung zu bewirken, anderseits aber auch dieselbe Natur über den Teufel siegte, welche von ihm besiegt worden war. „Denn wenn nicht der Mensch den Feind des Menschen besiegt hätte, dann wäre der Feind nicht gerechter Weise besiegt worden." [2]) Irenaeus geht also auch zunächst aus von der historischen Sünde und ihren tatsächlichen, geoffenbarten Wirkungen, die ihren Konzentrationspunkt in der Herrschaft des Teufels haben. Aber er ist weit davon entfernt, seine Theorie in origenistischer Weise weiterzuführen. Die Herrschaft Satans ist eben nur eine Wirkung der Sünde. Für die Sünde selbst ist Genugtuung zu leisten. Die Sünde aber ist ihm ihrem Wesen nach nichts anderes als ein Ungehorsam gegen Gott; darum sind wir auch nur Gottes und keines andern Schuldner." [3]) Dementsprechend war die Schuld zu zahlen an Gott und zwar nur an Gott. Diese Schuld aber hatten wir kontrahiert, indem wir uns im Ungehorsam gegen Gott zur Hingabe an den Teufel verführen liessen. Die entsprechende Genugtuung war demnach naturgemäss nichts anderes, als der Gehorsam gegen Gott und die durch diesen Gehorsam ethisch, dem Willen nach, zu bewirkende Loslösung vom Teufel. Der Mensch, welcher gesündigt hatte, sollte durch die

---

1) Potens in omnibus Dei verbum et non deficiens in sua justitia, juste etiam adversus ipsam conversus est apostasiam, ea, quae sunt sua, redimens ab ea; non cum vi, quemadmodum illa initio dominabatur nostri, ea, quae non erant sua, insatiabiliter rapiens, sed secundum suadelam, quemadmodum decebat Deum suadentem et non vim inferentem accipere, quae vellet, ut neque, quod est justum, confringeretur neque antiqua plasmatio Dei deperiret. Adv. haeres. 5, 1, 1. PP. gr. 7, 1121.

2) Adv. haeres. 3, 18, 7. PP. gr. 7, 937: *Εἰ γὰρ μὴ ἄνθρωπος ἐνίκησε τὸν ἀντιπάλλον τοῦ ἀνθρώπου, οὐκ ἂν δικαίως ἐνικήθη ὁ ἐχθρός.*

3) Adv. haeres. 5, 16, 3. PP. gr. 7, 1168. *Οὐδὲ γὰρ ἄλλῳ τινὶ ἦμεν ὀφειλέται, ἀλλ' ἢ ἐκείνῳ, οὗ καὶ τὴν ἐντολὴν παρέβημεν ἀπ' ἀρχῆς.*

im Gehorsam bewirkte, sittliche Neuankettung an seinen wahren Herrn sich dem Satan entziehen und von neuem Gott ganz angehören. „Durch den Menschen selbst musste er, der abtrünnige Engel Gottes wiederum besiegt und seinerseits mit denselben Fesseln gebunden werden, mit denen er den Menschen gefesselt hatte, damit der Mensch befreit zu seinem Herrn zurückkehre und jenem die Fesseln zurücklasse, durch welchen er selbst gefesselt war, d. h. die Übertretung.“ [1]) Alles das hat Christus geleistet, sein standhafter Gehorsam gegenüber allen Lockungen und Versuchungen des Teufels, dieser, nicht nur machtvolle, sondern — im Gegensatz zur dritten Theorie — wesentlich sittliche Sieg über den Teufel war die Gott gebührende Genugtuung, die formell uns zu Gott zurückführte und uns aus der Knechtschaft des Teufels der rechtmässigen Herrschaft unsers Schöpfers wieder unterstellte. „Und deshalb versetzte uns in den jüngsten Zeiten Gott zurück in das Verhältnis der Freundschaft durch seine Menschwerdung, Mittler geworden zwischen Gott und den Menschen, und besänftigte einerseits für uns den Vater, gegen den wir gefehlt hatten, und richtete uns auf in unserm Ungehorsam durch seinen Gehorsam und gab uns anderseits unseren Verkehr und unsere Unterordnung unserm Schöpfer gegenüber zurück.“ [2])

Diesen heiligen Gehorsam übte Christus schon bei der dreimaligen Versuchung: „Da er ihn also zum drittenmale überwand, trieb er ihn für alle Zukunft von sich fort wie einen rechtmässig Besiegten, und so ward gelöst jene erste in der Person Adams verübte Verletzung des Gebotes Gottes durch die Vorschrift des Gesetzes, welche der Menschensohn beobachtete, indem er das Gebot Gottes nicht übertrat.“ [3]) Den Höhepunkt und seine volle

---

1) Per hominem ipsum iterum oportebat victum eum (apostatam) Dei angelum contrario colligari iisdem vinculis, quibus alligavit hominem, ut homo solutus revertatur ad suum dominum, illi vincula relinquens, per quem ipse fuerat alligatus i. e. transgressionem. Adv. haeres. 5, 21, 3. PP. gr. 7, 1182. (Der griechische Text fehlt hier und bei den folgenden Stellen.)

2) Et propter hoc in novissimis temporibus in amicitiam restituit nos Deus per suam incarnationem, mediator Dei et hominum factus, propitians quidem pro nobis patrem, in quem peccaveramus et nostram inobedientiam per suam obedientiam consolatus, nobis autem donans eam, quae est ad factorem nostrum, conversationem et subjectionem. Adv. haeres. 5, 17, 1. PP. gr. 7, 1169.

3) Tertio itaque vincens eum de reliquo repulit a semetipso quasi legitime victum, et soluta est ea, quae fuerat in Adam praecepti Dei praevaricatio per praeceptum legis, quod servavit filius hominis non transgrediens praeceptum Dei. Adv. haeres. 5, 21, 2. PP. gr. 7, 1181.

Wirkung erreichte dieser Gehorsam im Tode am Kreuze. „Er löste nämlich jenen Ungehorsam des Menschen, der im Anbeginn unter dem Baume begangen war, indem er gehorsam wurde bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuze (Phil. 2, 8) und heilte so den Ungehorsam, der am Holze (des Baumes) begangen war durch den Gehorsam am Holze (des Kreuzes). In dem ersten Adam haben wir uns verfehlt durch Übertretung seines Gebotes, im zweiten Adam aber sind wir versöhnt worden, indem wir gehorsam wurden bis zum Tode." [1]) Wie dann Irenaeus in seiner Lehre von dem Paulinischen „*ἀνακεφαλαιώσασθαι* [2]) *τὰ πάντα ἐν τῷ χριστῷ*", in Christo, dem ersten und substantialen Abbild des Vaters und Vorbild jeder (menschlichen) Kreatur die mystische Wiederherstellungstheorie weiter entwickelt, gehört nicht in den Rahmen unserer Untersuchung. Die Genugtuung ist Gott, Gott allein, gegeben und zwar in der Sühnung des ersten Ungehorsams Adams durch den vollen Gehorsam Christi; und dieser Gehorsam Christi stellt sich historisch zugleich dar als ein sittlicher Sieg, als eine Überwindung des Teufels, das ist das Charakteristische der Satisfaktionstheorie des hl. Irenaeus.

Nach ihm haben viele Väter namentlich in ihren Homilien über die Versuchung Christi und Phil. 2, 8 seine Gedanken wiederholt. Aber eine weitere Fortbildung der Theorie, eine über Irenaeus hinausgehende, tiefsinnigere Auffassung derselben, finden wir nicht, und darum können wir auch von weiteren Zeugnissen absehen.

Es liegt auf der Hand, dass, wie wir schon oben andeuteten, diese Theorie von der vorhergehenden durchaus verschieden ist. In der letzteren ist zwar auch von einem sittlichen Siege über den Teufel, von einer sittlichen Tat Christi die Rede, aber nicht von

---

1) Dissolvens enim eam, quae ab initio in ligno facta fuerat, hominis inobedientiam obediens factus est usque ad mortem, mortem autem crucis (Phil. 2, 8) eam, quae in ligno facta fuerat inobedientiam per eam, quae in ligno facta fuerat, obedientiam sanans. *Ἐν μὲν γὰρ τῷ πρώτῳ Ἀδὰμ ἀποκατηλλάγημεν, ὑπήκοοι μέχρι θανάτου γενόμενοι.* Adv. haeres. 5, 16, 3. PP. gr. 7, 1168.

2) Diesen Terminus, nach Tertull. = ad initium redigere vel ab initio recensere, adv. Marc. 5, 17. PP. lat. 2, 512, gebraucht Irenaeus z. B. adv. haeres. 3, 18, 1 und 3, 18, 7. In der letzten Stelle werden klar die drei Momente, welche I. in der Erlösungstat Christi unterscheidet, hervorgehoben: die Aufhebung der Sünde, die Vernichtung des Todes und die Durchdringung der Menschheit mit dem neuen göttlichen Leben: Deus, hominis antiquam plasmationem in se recapitulans, ut (1) occideret quidem peccatum, (2) evacuaret autem mortem et (3) vivificaret hominem. (Der griechische Text fehlt.) PP. gr. 7, 938.

einer solchen, welche unmittelbar Gott angeht, unmittelbar Gott ehrt, sondern unmittelbar den Teufel betrifft, und dadurch, dass der Gottmensch durch seine sittliche Tat die unsittliche Tat Adams im formellen Siege über den Teufel aufhebt, auch dessen Herrschaft über die Menschen vernichtet. Der dritten Theorie gemäss hat Gott in Satan und Adam zwei ethische persönliche Prinzipien hingestellt, deren Verhältnis zu Gott durch ihr kreatürliches Sein absolut festgelegt bleibt, deren Verhältnis zu einander nach dem Rechts-Grundsatze: »Von wem jemand überwunden ist, dessen Knecht ist er« (II. Petr. 2, 19) durch die Sündentat Adams sich als ein solches der Knechtschaft des Menschen Satan gegenüber historisch entwickelt hat. Eine Genugtuung mit dem Effekte einer Erlösung des Menschen vom Teufel kann also nur erfolgen auf Grund desselben Rechts-Grundsatzes. Der frühere Sieg des Teufels muss durch einen Sieg des Menschen wieder ausgeglichen und seiner gerechten Wirkung rechtlich beraubt werden. Dabei wird im Gegensatz zu der vierten Theorie bei Knechtung und Erlösung ganz von der direkten Beziehung der entscheidenden (Sünden- bezw. Genugtuungs-)Tat zu Gott abgesehen, die Entwicklung der Dinge geht eben nach jenem Grundsatze einfach vor sich. So werden in der dritten Theorie die Tat Adams, wie die Christi, zwar nicht ganz getrennt von Gott und der von ihm sanktionierten Weltordnung betrachtet, aber doch auch nicht ausdrücklich auf ihn bezogen. In Nr. 4 dagegen erscheint der Teufel nur als Exekutor der göttlichen Gerechtigkeit. Auf diese göttliche Gerechtigkeit werden sowohl die Sünde Adams wie die Genugtuung Christi direkt und ausdrücklich bezogen, in voller direkter Abhängigkeit von Gott und direkter Beziehung zu Gott haben beide Werke ihre rechtliche Wirkung und bedingen und begründen so das tatsächliche rechtliche Verhältnis der Menschheit zu Satan.

Fünfte Theorie.

Wir kommen zu einer fünften Theorie, als deren Hauptvertreter wir den hl. Athanasius[1]) bezeichnen. Steht dieselbe auch

1) Von den Werken des hl. Athanasius kommt hier für uns wesentlich die oratio de humana natura a Verbo assumpta et de eius per corpus ad nos adventu, gewöhnlich »de incarnatione verbi« zitiert, in Betracht. Schon früher bezweifelte man hie und da die Echtheit der Schrift. Dräseke glaubt (Stud. u. Kritik. 1893, S. 251—315) den Beweis erbracht zu haben, dass dieselbe nicht dem Athanasius, sondern einem Antiochener, dem Eusebius von Emesa, zuzuschreiben sei. Indessen

— inhaltlich — sittlich weniger [1]) hoch, als die des Irenaeus, so ist sie doch formell, satisfaktions-theoretisch, entwickelter, bei weitem die bedeutendste und vollendetste in der voranselmischen Literatur; sie berücksichtigt mit Ausschluss des Teufels nur Gott.

Es ist eine Grundidee der Athanasianischen Dogmatik, dass jegliche Kreatur aus sich und in sich nichts ist und naturgemäss zum Nichts hin gravitiert. Sie bedurfte, um zur Existenz zu gelangen, und bedarf, um in derselben sich zu erhalten, der Parusie des Logos, der als ihre Wesensidee erscheint. Das gilt auch von den Menschen; diese nahmen durch den hl. Geist in wesentlich höherer Weise am Logos teil, als die unvernünftigen Geschöpfe; sie erhielten in der höheren Logosebenbildlichkeit ein dem göttlichen ähnliches Leben und damit das grosse Geschenk der seligen Unsterblichkeit.[2])

---

hat er in Bezug auf diese seine Ansicht sehr wenig Zustimmung, dagegen vielfachen Widerspruch gefunden, namentlich von Hubert (Zeitschr. f. Kirchengesch. 1895 S. 561—566), Lauchert (Internat. theol. Zeitschr. S. 127—136) und Weymann (Byzant. Zeitschr. 1896, S. 223—225). Neuestens hat Alfred Stülcken in seinen »Athanasiana« (Text u. Unters. von Gebhardt u. Harnack, N. F. IV, 4, 1899), S. 2—20, alle einzelnen Gründe Dräseke's gewissenhaft nachgeprüft und S. 20ff. noch einige neue Gesichtspunkte zur Entscheidung der Frage gegen Dräseke angefügt. Negativ ist unseres Erachtens die Beweisführung Dräseke's von St. als unhaltbar erwiesen, positiv spricht entschieden für die Echtheit: »1. Die zwar nicht sehr reichhaltige, aber einheitliche und hoch hinaufgehende Tradition und der einheitliche handschriftliche Befund. 2. Die besondere Bevorzugung Agyptens, die nach I, 23 und II, 37 zur Annahme der Abfassung in Ägypten selbst nötigt. 3. Die Berührungen in der Grundanschauung, im Gedankenmaterial und in einzelnen Stellen mit späteren Athanasianischen Schriften, zusammen mit der Beobachtung, dass Ath. nachweislich mehrfach auf eigene frühere Werke zurückgegriffen hat, während die Benutzung zeitgenössischer Schriftsteller bei ihm sonst nicht nachgewiesen ist.« (S. 23.) Wir halten deshalb mit gutem Grunde an der herkömmlichen Ansicht von der Echtheit der athanasianischen Schrift de incarnatione verbi fest. Vgl. auch Hoss, Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius auf Grund einer Echtheitsuntersuchung von Athanasius contra gentes und de incarnatione. Freiburg 1899, u. O. Bardenhewer, Patrologie, 2. Aufl., S. 221 f., Freiburg 1901.

1) Sofern Athanasius das Todesleiden Christi nur als rein sachliche Genugtuung, als Ablösung des allgemeinen auf der Menschheit ruhenden Todesgesetzes und zunächst nicht als sittliche Tat darstellt, erscheint die Genugtuung durch die ethische Tat des hl. Gehorsams nach Irenaeus reiner und edler gegenüber der Genugtuung durch die Darbietung des materiell Geschuldeten.

2) De incarn. Verb. 3 PP. gr. 25, 102: (Θεὸς) ἐξ οὐκ ὄντων τὰ πάντα πεποίηκε διὰ τοῦ ἰδίου Λόγου τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ· ἐν οἷς πρὸ πάντων τῶν ἐπὶ γῆς τὸ ἀνθρώπων γένος ἐλεήσας, καὶ θεωρήσας, ὡς οὐχ ἱκανὸν εἴη κατὰ τὸν τῆς ἰδίας γενέσεως λόγον διαμένειν ἀεὶ, πλέον τι χαριζόμενος αὐτοῖς οὐχ

Als ethische Wesen sollten sie nun die ihnen geschenkte Teilnahme am Logos selbst aktiv unterhalten durch die Hinordnung ihres ganzen Denkens und Handelns auf Gott; darum gab ihnen Gott das Gesetz, damit sie, wenn sie beharrten, auf der Welt sorglos und schmerzlos lebten und für das Jenseits Seligkeit und Unverweslichkeit empfingen, andernfalls aber, aus dem Paradiese vertrieben, sterben müssten, ohne sich aus der Verwesung befreien zu können.[1] Der Mensch wandte sich nun von Gott ab und übertrat das Gebot. Er verlor deshalb den Logos und so „brachte ihn die Übertretung des Gebotes auf den Zustand seiner Natur zurück“, er verfiel dem wohlverdienten Verderben.[2] Der Tod, welcher einerseits eine Forderung der Natur war, trug nunmehr auch zugleich, namentlich auf Grund der positiven Androhung Gottes, den Charakter der positiven Strafe an sich; und weil in Adam die ganze Natur geschädigt war, so herrschte der Tod über alle Menschen.[3] Das universal-menschliche Dahinsterben war also die ebenso gerechte wie furchtbare Strafe für die Sündentat. Diese Strafe musste vollzogen werden, so gewiss als der absolut Wahrhafte sein Wort erfüllen muss. Anderseits aber konnte Gott wegen seiner unendlichen Güte nicht zugeben, dass seine weisen und er-

---

ἁπλῶς, ὥσπερ πάντα τὰ ἐπὶ γῆς ἄλογα ζῶα, ἔκτισε τοὺς ἀνθρώπους, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ εἰκόνα ἐποίησεν αὐτούς, μεταδοὺς αὐτοῖς καὶ τῆς τοῦ ἰδίου Λόγου δυνάμεως, ἵνα ὥσπερ σκιάς τινας ἔχοντες τοῦ Λόγου, καὶ γενόμενοι λογικοί, διαμένειν εν μακαριότητι δυνηθῶσι, ζῶντες τὸν ἀληθινὸν καὶ ὄντως τῶν ἁγίων ἐν παραδείσῳ βίον.

1) a. a. O. *Εἰς τὸν ἑαυτοῦ παράδεισον αὐτοὺς εἰσαγαγών, ἔδωκεν αὐτοῖς νόμον· ἵνα, εἰ μὲν φυλάξαιεν τὴν χάριν, καὶ μένοιεν καλοί, ἔχωσι τὴν ἐν παραδείσῳ ἄλυπον καὶ ἀνώδυνον καὶ ἀμέριμνον ζωήν, πρὸς τῷ καὶ τῆς ἐν οὐρανοῖς ἀφθαρσίας αὐτοὺς τὴν ἐπαγγελίαν ἔχειν· εἰ δὲ παράβαιεν καὶ στραφέντες γένοιντο φαῦλοι, γιγνώσκοιεν ἑαυτοὺς τὴν ἐν θανάτῳ κατὰ φύσιν φθορὰν ὑπομένειν, καὶ μηκέτι μὲν ἐν παραδείσῳ ζῆν, ἔξω δὲ τούτου λοιπὸν ἀποθνήσκοντας μένειν ἐν τῷ θανάτῳ καὶ ἐν τῇ φθορᾷ.*

2) a. a. O. Num. 4. PP. gr. 25, 103. *Ἡ γὰρ παράβασις τῆς ἐντολῆς εἰς τὸ κατὰ φύσιν αὐτοὺς ἐπέστρεφεν, ἵνα, ὥσπερ οὐκ ὄντες γεγόνασιν, οὕτως καὶ τὴν εἰς τὸ εἶναι φθορὰν ὑπομείνωσι τῷ χρόνῳ εἰκότως.*

3) Contr. Apollon. I, 15. PP. gr. 26, 1119 . . . . *ἐκ παρακοῆς (τῆς) ἐντολῆς Θεοῦ γέγονεν ὁ ἄνθρωπος δεκτικὸς τῆς ἐπισπορᾶς τοῦ ἐχθροῦ. Καὶ ἐνήργει λοιπὸν ἡ ἁμαρτία ἐν τῇ φύσει τοῦ ἀνθρώπου πρὸς πᾶσαν ἐπιθυμίαν· . . . ὁ διάβολος . . . ἀλλὰ φύσεως παρατροπὴν ἐκ παραβάσεως εἰργάσατο· καὶ οὕτως ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος πάντων ἀνθρώπων.*

habenen Absichten durch des Teufels List und Betrug vereitelt würden.[1])

Aus sich konnte sich die Menschheit nicht von diesem Falle erheben. „Wessen Wirksamkeit war denn zur Hervorbringung dieser Gnadenwirkung und Wiederherstellung nötig, wenn nicht die des Gottes-Wortes, von welchem alles im Anfange aus dem Nichts gemacht ist? Ihm kam es doch zu, das, was der Verderbnis anheimgefallen war, zur Unvergänglichkeit zurückzuführen . . . denn da es das Wort des Vaters ist und hoch über allen steht, war es infolgedessen allein imstande, das Universum wiederherzustellen. . . . . .[2]) Aus sich war das unglückliche Geschlecht immer tiefer gesunken. Das schon durch die Strafsentenz Gottes wegen der Erbsünde so mächtig gewordene Naturverderben gewann noch täglich durch das ungeheure Anwachsen der persönlichen Sünden an Macht; „so ging der vernunftbegabte und gottebenbildliche Mensch zu Grunde, ward vernichtet das herrliche Werk Gottes, die gesamte Menschheit“.[3]) Auch konnte Gott nicht durch einen

---

1) De incarn. Verb. 6. PP. gr. 25, 1106 sq. *Καὶ γὰρ καὶ ὁ θάνατος νόμῳ λοιπὸν ἴσχυε καθ᾽ ἡμῶν· καὶ οὐχ οἷόν τε ἦν τὸν νόμον ἐκφυγεῖν διὰ τὸ ὑπὸ Θεοῦ τεθεῖσθαι τοῦτον τῆς παραβάσεως χάριν. Καὶ ἦν ἄτοπον ὁμοῦ καὶ ἀπρεπὲς τὸ γινόμενον ἀληθῶς. Ἄτοπον μὲν γὰρ ἦν εἰπόντα τὸν Θεὸν ψεύσασθαι, ὥστε νομοθετήσαντος αὐτοῦ θανάτῳ ἀποθνήσκειν τὸν ἄνθρωπον, εἰ παραβαίη τὴν ἐντολὴν, μετὰ τὴν παράβασιν μὴ ἀποθνήσκειν, ἀλλὰ λύεσθαι τὸν τούτου λόγον. Οὐκ ἀληθὴς γὰρ ἦν ὁ Θεὸς, εἰ, εἰπόντος αὐτοῦ ἀποθνήσκειν ἡμᾶς, μὴ ἀπέθνησκεν ὁ ἄνθρωπος. Ἀπρεπὲς δὲ ἦν πάλιν τὰ ἅπαξ γενόμενα λογικὰ καὶ τοῦ Λόγου αὐτοῦ μετασχόντα παραπόλλυσθαι καὶ πάλιν εἰς τὸ μὴ εἶναι διὰ τῆς φθορᾶς ἐπιστρέφειν. Οὐκ ἄξιον γὰρ ἦν τῆς ἀγαθότητος τοῦ Θεοῦ τὰ ὑπ᾽ αὐτοῦ γενόμενα διαφθείρεσθαι διὰ τὴν παρὰ τοῦ διαβόλου γενομένην τοῖς ἀνθρώποις ἀπάτην.*

2) a. a. O. n. 7. PP. gr. 25, 107 u. 110 . . . . *Τίνος ἦν χρεία πρὸς τὴν τοιαύτην χάριν καὶ ἀνάκλησιν ἢ τοῦ καὶ κατὰ τὴν ἀρχὴν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος πεποιηκότος τὰ ὅλα τοῦ Θεοῦ Λόγου; Αὐτοῦ γὰρ ἦν πάλιν καὶ τὸ φθαρτὸν εἰς ἀφθαρσίαν ἐνεγκεῖν, καὶ τὸ ὑπὲρ πάντων εὔλογον ἀποσῶσαι πρὸς τὸν Πατέρα. Λόγος γὰρ ὢν τοῦ Πατρὸς καὶ ὑπὲρ πάντας ὢν ἀκολούθως καὶ ἀνακτίσαι τὰ ὅλα μόνος ἦν δυνατός . . .*

3) a. a. O. n. 5 und 6. PP. gr. 25, 106. *Καὶ γὰρ καὶ ἐν τοῖς πλημμελήμασιν οἱ ἄνθρωποι οὐκ ἄχρις ὅρων ὡρισμένων εἱστήκεισαν· ἀλλὰ κατ᾽ ὀλίγον ἐπεκτεινόμενοι, λοιπὸν καὶ εἰς ἄμετρον ἐληλύθασιν ἐξ ἀρχῆς μὲν εὑρεταὶ τῆς κακίας γενόμενοι, καὶ καθ᾽ ἑαυτῶν τὸν θάνατον προκαλεσάμενοι καὶ τὴν φθοράν: ὕστερον δὲ εἰς ἀδικίαν ἐκτραπέντες, καὶ παρανομίαν πᾶσαν ὑπερβάλλοντες, καὶ μὴ ἐνὶ κακῷ ἱστάμενοι, ἀλλὰ πάντα καινὰ καινοῖς ἐπινοοῦντες ἀκόρεστοι περὶ τὸ ἁμαρτάνειν γεγόνασι* . . . . . (cap. 6) *Διὰ δὴ ταῦτα πλεῖον τοῦ θανάτου κρατή-*

blossen Wink seines Willens angemessener Weise die Menschen erlösen. Denn erstens musste die Sanierung des Seienden durch etwas Seiendes erfolgen. Zweitens: da das Verderben nicht nur ausserhalb des Körpers zur Erscheinung kam, sondern auch diesem selbst anhaftete, musste die Wiederherstellung auch den Körper betreffen, musste auch am Körper das Leben sichtbar werden. Und wäre auch das Verderben des Körpers, sofern es in der positiven Strafsentenz Gottes seine Quelle hatte, durch Aufhebung der letzteren durch einen entgegengesetzten Willensakt beseitigt worden, so wären Tod und Verwesung doch noch als Naturverderben geblieben. Darum musste auch der Wiederhersteller, der Logos, sogar notwendig mit einem Körper behaftet auftreten, damit der Körper gleichsam in dem Logos das Leben selbst anziehe und dadurch natürlich-unverweslich werde.[1])

Zur Wiederherstellung im Allgemeinen war also die Inkarnation notwendig; was den Modus der Wiederherstellung, die Genugtuung im Speziellen betrifft, so schuldete die Menschheit Gott als Strafe den Tod; das war die Genugtuung, welche positiv zu leisten war. Sollte die Sanierung des Seienden erfolgen, dann musste Gott diese Genugtuung dargeboten werden. »Ein Todesleiden war nämlich erforderlich und zwar ein Tod für alle, damit

---

σαντος, καὶ τῆς φθορᾶς παραμενούσης κατὰ τῶν ἀνθρώπων, τὸ μὲν τῶν ἀνθρώπων, γένος ἐφθείρετο· ὁ δὲ λογικὸς καὶ κατ᾽ εἰκόνα γενόμενος ἄνθρωπος ἠφανίζετο· καὶ τὸ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ γενόμενον ἔργον παραπώλλυτο.

1) a. a. O. n. 44. PP. gr. 25, 174 sq. *Θελήσουσι δὲ λέγειν, ὅτι ἔδει τὸν Θεὸν παιδεῦσαι καὶ σῶσαι θέλοντα τοὺς ἀνθρώπους νεύματι μόνῳ ποιῆσαι καὶ μὴ σώματος ἅψασθαι τὸν τούτου Λόγον, ὥσπερ οὖν καὶ πάλαι πεποίηκεν, ὅτε ἐκ τοῦ μὴ ὄντος αὐτὰ συνίστη. Πρὸς δὲ ταύτην αὐτῶν ἀντίθεσιν εἰκότως ἂν λεχθείη ταῦτα, ὅτι πάλαι μὲν οὐδενὸς οὐδαμῇ ὑπάρχοντος, νεύματος γέγονε χρεία καὶ βουλήσεως μόνης εἰς τὴν τοῦ παντὸς δημιουργίαν· ὅτε δὲ γέγονεν ὁ ἄνθρωπος καὶ χρεία ἀπήτησεν οὐ τὰ μὴ ὄντα, ἀλλὰ τὰ γενόμενα θεραπεῦσαι, ἀκόλουθον ἦν ἐν τοῖς ἤδη γενομένοις τὸν ἰατρὸν καὶ σωτῆρα παραγενέσθαι, ἵνα καὶ τὰ ὄντα θεραπεύσῃ . . . . . Ἔπειτα καὶ τοῦτο ἰστέον, ὅτι ἡ γενομένη, φθορὰ οὐκ ἔξωθεν ἦν τοῦ σώματος, ἀλλ᾽ αὐτῷ προσεγεγόνει, καὶ ἀνάγκη ἦν ἀντὶ τῆς φθορᾶς ζωὴν αὐτῷ προσπλακῆναι, ἵνα ὥσπερ ἐν τῷ σώματι γέγονεν ὁ θάνατος, οὕτως ἐν αὐτῷ γένηται καὶ ἡ ζωή . . . . . . Εἰ προστάξει μόνον κωλυθεὶς ἦν ὁ θάνατος ὑπ᾽ αὐτοῦ, οὐδὲν ἧττον πάλιν ἦν θνητὸν καὶ φθαρτὸν κατὰ τὸν τῶν σωμάτων λόγον. Ἀλλ᾽ ἵνα μὴ τοῦτο γένηται, ἐνεδύσατο τὸν ἀσώματον τοῦ Θεοῦ Λόγον· καὶ οὕτως οὐκ ἔτι τὸν θάνατον οὐδὲ τὴν φθορὰν φοβεῖται ἔχον ἔνδυμα τὴν ζωὴν καὶ ἐν αὐτῷ ἀφανιζομένης τῆς φθορᾶς.*

das, was alle schuldeten, geleistet würde.»[1]) Diese Leistung, diese Genugtuung übernahm der menschgewordene Logos, der wegen der Würde der Person sowohl in seinem Einzel-Tode den Strafwert des universal-menschlichen Dahinsterbens aufwog und deshalb diesen Strafwert darbieten konnte, als auch wegen seiner absoluten Unverweslichkeit seine menschliche Natur vor jedem Verderben bewahren und so die ganze menschliche Natur in der seinigen vor der Verwesungsnotwendigkeit sicherstellen konnte. »Denn da das Wort erkannte, das Verderben der Menschheit könne nur dadurch gelöst werden, dass alle sterben und da es weiterhin unmöglich war, dass das Wort, unsterblich und des Vaters Sohn, sterbe, deshalb nahm es einen sterbensfähigen Leib an, damit derselbe in seiner Verbindung mit dem hoch über allen stehenden Worte des Todes für alle fähig wäre und wegen des in ihm wohnenden Wortes unvergänglich bliebe, und endlich das Verderben durch die Gnade der Auferstehung von allen wiche. Indem es daher seinen Leib, den es angenommen hatte, als Opfergabe und Schlachtopfer, frei von jeglicher Makel, in den Tod dahingab, vertrieb es dadurch sogleich den Tod von allen seinen Stammesgenossen durch die Darbietung dieses Ersatzes. So zahlte das Wort Gottes, erhaben über allen, im Tode die Schuld, indem es seinen Tempel, seinen Leib, wie es sich geziemte, als Ersatzgabe für alle hinopferte und so machte der unvergängliche Sohn Gottes in der Verbindung mit der gesamten Menschheit durch die Gleichheit (des Körpers) alle durch die Verheissung der Auferstehung nach Recht und Verdienst wieder unvergänglich.«[2]) Im weiteren geht

1) a. a. O. n. 20. PP. gr. 25, 131. *Θανάτου γὰρ ἦν χρεία, καὶ θάνατον ὑπὲρ πάντων ἔδει γενέσθαι, ἵνα τὸ παρὰ πάντων ὀφειλόμενον γένηται.*

2) a. a. O. n. 9. PP. gr. 25, 111. *Συνιδὼν γὰρ ὁ Λόγος, ὅτι ἄλλως οὐκ ἂν λυθείη τῶν ἀνθρώπων ἡ φθορά, εἰ μὴ διὰ τοῦ πάντως ἀποθανεῖν· οὐχ οἷόν τε δὲ ἦν τὸν Λόγον ἀποθανεῖν ἀθάνατον ὄντα καὶ τοῦ Πατρὸς Υἱόν· τούτου ἕνεκεν τὸ δυνάμενον ἀποθανεῖν ἑαυτῷ λαμβάνει σῶμα, ἵνα τοῦτο τοῦ ἐπὶ πάντων Λόγου μεταλαβὼν, ἀντὶ πάντων ἱκανὸν γένηται τῷ θανάτῳ, καὶ διὰ τὸν ἐνοικήσαντα Λόγον ἄφθαρτον διαμείνῃ, καὶ λοιπὸν ἀπὸ πάντων ἡ φθορὰ παύσηται τῇ τῆς ἀναστάσεως χάριτι. Ὅθεν ὡς ἱερεῖον καὶ θῦμα παντὸς ἐλεύθερον σπίλου, ὃ αὐτὸς ἑαυτῷ ἔλαβε σῶμα προσάγων εἰς θάνατον, ἀπὸ πάντων εὐθὺς τῶν ὁμοίων ἠφάνιζε τὸν θάνατον τῇ προσφορᾷ τοῦ καταλλήλου. Ὑπὲρ πάντας γὰρ ὢν ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ εἰκότως τὸν ἑαυτοῦ ναὸν καὶ τὸ σωματικὸν ὄργανον προσάγων ἀντίψυχον ὑπὲρ πάντων, ἐπλήρου τὸ ὀφειλόμενον ἐν τῷ θανάτῳ· καὶ οὕτως συνὼν διὰ τοῦ ὁμοίου τοῖς πᾶσιν ὁ ἄφθαρτος τοῦ Θεοῦ Υἱὸς, εἰκότως τοὺς πάντας ἐνέδυσεν ἀφθαρσίαν ἐν τῇ περὶ τῆς ἀναστάσεως ἐπαγγελίᾳ.*

dann die Lehre des Athanasius aus der formellen Genugtuungstheorie über in die mystische Wiederherstellungstheorie ähnlich wie bei Irenaeus. Die Satisfaktionslehre im engeren Sinne ist in den zuletzt zitierten Worten des hl. Lehrers ebenso klar wie kurz ausgesprochen: Der menschgewordene Logos nimmt den von der Menschheit Gott als Strafe geschuldeten Tod auf sich und tut dem Vater genug, indem er in seinem, des »über allen stehenden« Logos Tode qualitativ soviel gibt, als quantitativ der Tod aller Menschen an genugtuendem Werte in sich trägt. Sein Tod sollte ein wahres *κατάλληλον*[1]) für den Tod der gesamten Menschheit sein, nicht nur schlechthin ein angemessener Ersatz, sondern ein durchaus homogener Ersatz, ja das debitum, das *ὀφειλόμενον*, selbst, nur mit der Umprägung des quantitativen Wertes des Todes aller Menschen in den qualitativen Wert des Todes des Einen Gottmenschen, der an Grösse über allen steht (*ὑπὲρ πάντας ὤν*), und so für alle den Ersatz darbietet. Es ist unverständlich, wie Baur[2]) sagen kann, dass Athanasius diese Idee noch nicht klar zum Ausdruck gebracht habe und wir sie erst bei Cyrill von Jerusalem finden sollen. Noch unverständlicher aber ist es, wenn Baur die ganze Theorie überhaupt als in sich widerspruchsvoll nachzuweisen sucht: »Sollte der Tod ein wahres *κατάλληλον* sein, um das *ὀφειλόμενον τῷ θανάτῳ* zu erfüllen, so musste er auch ein wahrer und reeller Tod sein, also nicht ein solcher, der durch die unmittelbar auf ihn folgende Auferstehung sich selbst wieder aufhob und das gegebene *κατάλληλον* gleichsam wieder zurücknahm .... Wie also jene andere (origenistische) Theorie auf dem Begriffe eines Betrugs beruht, so kommt auch diese auf etwas bloss Scheinbares zurück, auf ein *κατάλληλον*, das nicht die volle Bedeutung eines *κατάλληλον* haben kann, auf einen Tod, der an sich kein Tod ist.«[3]) Ist denn das kein »wahrer und reeller« Tod, der, nachdem er tatsächlich eingetreten, »durch die unmittelbar auf ihn folgende Auferstehung sich selbst wieder aufhebt»? Ist das ein »bloss scheinbarer Tod«? Ist denn ein physischer Akt kein »reeller«, ein »scheinbarer«, dessen Wirkungen später nicht dauernd sind, sondern in irgend einer Weise aufgehoben werden? Dann wäre unser aller Tod kein reeller, ein bloss scheinbarer, weil wir ja einst alle wieder auferstehen werden. Was Gott angedroht

1) a. a. O.
2) Die christliche Lehre von der Versöhnung. Tübingen 1838. S. 199.
3) a. a. O. S. 97 f.

hatte, die Genugtuung, die zu leisten war, das war das *ἀποθανεῖν*, zunächst der Akt des Todes, welcher an sich einen dauernden Zustand zur Folge hatte und ohne höhere Einwirkung aus sich naturgemäss haben musste. Diesen wahren Akt des Sterbens setzte Christus tatsächlich, »wahrhaft und reell«, nicht scheinbar, und bot so nach Athanasius ein wahres und reelles *κατάλληλον* für das universal-menschliche Dahinsterben. Das „*ἄφθαρτον διαμένειν*“[1]) negiert nur den dauernden Zustand des Todes, der Verwesung, und verträgt sich deshalb sehr wohl mit dem *ἀποθανεῖν*, dem physischen, wahren und reellen Tode. Tod und (dauernde) Verwesung sind zwar naturgemäss an einander gebunden, aber doch nicht durchaus identisch, und somit verträgt sich die Position des einen sehr wohl mit der Negation des andern; damit wird die Baur'sche Aussetzung hinfällig.

Diese Athanasianische Theorie vom Tode Christi, als qualitativ gleichwertigem *κατάλληλον* für den von Gott verhängten extensiv allgemeinen Tod der Menschheit finden wir, wenn auch nicht in gleich eingehender Darstellung, bei sehr vielen Vätern. Das eine Mal kommt dann mehr die Stellvertretung[2]) des Todesleidens Christi für unsern Tod zum Ausdruck, namentlich im Anschluss an Isaias 53; das andere Mal die wahre Gleichwertigkeit[3]) — oder Überwertigkeit — dieses Todesleidens inbezug auf unser Todesleiden, begründet in der hypostatischen Union.

---

1) a. a. O. S. 98.

2) Vgl. z. B. Ambrosius de Incarn. Dom. sacram. n. 39. PP. lat. 16, 828. Hieronymus. Comment. in Isaiam lib. 14, in c. 53 v. 5—7. PP. lat. 24, 507. Gregor v. Nyssa contr. Eunom. lib. 11. PP. gr. 45, 859.

3) Diese Gleichwertigkeit hebt namentlich Cyrill v. Alexandrien sehr hervor. Gerade um dieser Gleichwertigkeit willen ist „der die ganze Schöpfung überragende, aus der Wesenheit des Vaters hervorgebrachte Logos“ zu unserer Erlösung gekommen, damit sein Leben dem Leben aller gegenüber als „gleichwertig“ erscheine. Quod unus sit Christus PP. gr. 75, 1342: *Οὐ γὰρ κοινὸν ἄνθρωπον δέδωκεν ὑπὲρ ἡμῶν ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ . . . . ἀλλ᾽ ἐν εἴδει τῷ καθ᾽ ἡμᾶς δι᾽ ἡμᾶς γεγονότα, τὸν ὑπὲρ πᾶσαν τὴν κτίσιν, τὸν ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ πεφηνότα Λόγον, ἵνα καὶ ὁρῷτο τῆς ἁπάντων ζωῆς ἀντάξιος.* An einer anderen Stelle, de incarn. unigeniti PP. gr. 75, 1215 nennt C. das Fleisch, welches Christus als Ersatz für unser aller Fleisch dahingab, ein donum re vera omnibus aequivalens, *δῶρον ἀληθῶς ἀντάξιον.* Weitere Stelle s. bei Dörholt a. a. O. S. 119 f.

Sechste Theorie.

Die inhaltlich vollkommenste — anderseits aber formal wenig entwickelte[1]) — Theorie ist die Opfertheorie. Jedenfalls ist sie bei ihrem unmittelbar biblischen Ursprunge und geoffenbarten Fundamente eine durchaus allgemeine.

Nachdem schon von den apostolischen Vätern[2]) auf das Opfer Christi meistens in den Worten der hl. Schrift hingewiesen war, beschäftigt sich sogleich Origenes[3]) mit demselben eingehender. Jesus Christus hat infolge der Liebe des Vaters zu uns durch sein Opfer, welches er, der Unendliche, für uns am Kreuze in seinem Blute dem Vater darbringen musste und als unbefleckte Gabe dargebracht hat, den Forderungen der Gerechtigkeit nach der Sünde genug getan und uns so von der Sünde befreit, das ist ein Satz, der von Origenes seinem ganzen Inhalte nach klar und bestimmt ausgesprochen wird. Zunächst betont er ausdrücklich den Opfercharakter der Heilstat Christi. »Insofern also, als Christus Opfergabe ist, wird die Versöhnung durch die Ver-

---

1) Wenn man bedenkt, dass der Opferbegriff als universal-religiöser, nicht spezifisch christlicher, doch naturgemäss sehr bald seine eingehende Analyse hätte finden sollen, dass derselbe doch in besonderer Weise durch die ganze Ökonomie des A. B. in den Vordergrund trat und durch die biblische Lehre vom Opfertode Christi sich von selbst der tieferen Spekulation hätte darbieten sollen, so erscheint es auffallend, dass er so wenig begrifflich erörtert, bezw. auf Christi Tod mit spekulativer Begründung angewendet wurde. Es ist doch klar: wie der höchste Zweck aller Kreatur, insbesondere eines jeden kreatürlichen freien Willens die äussere Ehre Gottes ist, so ist der eigentliche Charakter der Sünde, der Negation jenes Zweckes, die Entehrung, die Beleidigung Gottes. Nun aber ist nach der allgemeinen Übereinstimmung innerhalb der Menschheit das Opfer der höchste und vornehmste Akt der Gottesehrung oder Gottesverehrung und darum direkt der Gottesentehrung entgegengesetzt. Und wie formell diese Opposition zwischen Sünde und Opfer besteht, so drückt sich dieselbe auch materiell dadurch aus, dass, wie die Sünde die kreatürlichen Gaben dem gottgewollten Zwecke entzieht und missbräuchlicher Weise zum Genusse verwendet, so das Opfer die irdischen Gaben dem menschlichen Genusse entzieht und für Gott verwendet. So stellt sich das Opfer seiner Natur nach als der konträre Gegensatz gegen die Sünde dar und ist so die formellste injuriae illatae recompensatio, wie wir oben St. Thomas die Genugtuung definieren sahen. — Bezüglich der Opfertheorie vgl. Schell, Kath. Dogm. III[1] § 9. Paderborn 1893 S. 186 ff.

2) Vgl. Dörholt, a. a. O. S. 65 ff.

3) Wenn wir den Origenes nur bei der ersten und dieser letzten Theorie anführen, so soll damit nicht gesagt sein, dass er nur diese Theorien gekannt habe. Im Gegenteil, es giebt kaum einen wesentlichen patristischen Gedanken in der Soteriologie, den wir nicht schon bei ihm mehr oder minder vollkommen ausgedrückt fänden. Vgl. Sträter, Die Erlösungsl. d. hl. Athanas. Freiburg 1894. S. 7.

giessung seines Blutes bewirkt darin, dass er den Nachlass der begangenen Sünden schenkt. Da aber die Vergebung der Sünden gewährt wird, so ist es sicher, dass die Versöhnung durch das Vergiessen des hl. Blutes vollzogen ist, denn ohne Vergiessen des Blutes gibt es keine Sündenvergebung.«[1]) Generell ist also für die Vergebung der Sünden das Opfer so wichtig, dass eine solche ohne dasselbe nicht denkbar ist, und dass man aus der Tatsache der Sündenvergebung die Tatsächlichkeit des Opfers schliessen kann.[2]) Somit erklärt sich nun auch nach Origenes die Notwendigkeit der historischen Inkarnation und des Kreuzesopfers. »Hätte es keine Sünde gegeben, dann hätte auch der Sohn Gottes kein Opferlamm werden und nicht in Menschengestalt erwürgt werden müssen, sondern er wäre das geblieben, was er von Anfang war, das Wort Gottes; da aber die Sünde in diese Welt ihren Einzug gehalten, die Sündennot aber Versöhnung heischt, und Versöhnung unmöglich ist ohne Opfer, war es notwendig, für ein Opfer für die Sünde zu sorgen.«[3])

---

1) Secundum hoc ergo, quod (Christus) hostia est, profusione sanguinis sui propritiatio efficitur in eo, quod dat remissionem praecedentium delictorum. — Cum vero peccatorum remissio tribuatur, certum est propitiationem effusione sacri sanguinis adimpletam; absque sanguinis enim effusione non fit remissio peccatorum. Comment. in ep. ad Rom. l. 3 n. 8 PP. gr. 14, 950. (Der griechische Text fehlt.)

2) Die Notwendigkeit des Opfers zur Vergebung der Sünden begründet O. nicht tiefer, er leitet dieselbe einfach ab aus dem tatsächlichen, geoffenbarten Willen Gottes (vgl. Hebr. 9, 22), ohne aber über das einmal bestehende Gesetz in der Heilsökonomie, dass »ohne Blutvergiessung es keine Sündenvergebung gibt« (a. a. O.) eine weitere Untersuchung anzustellen. Jedenfalls ist es nicht nötig, mit Baur (a. a. O. S. 56 Anm.) anzunehmen, dass er »nur bei der unbestimmten Vorstellung einer reinigenden Kraft des Blutes, die er sich, wie es scheint, auf geheimnisvolle Weise dem Blute innewohnend dachte, stehen bleibt«. Nicht durch das Opferblut, sondern, — »secundum hoc, quod Christus hostia est, profusione sanguinis sui propitiatio efficitur«, — durch das Opferblut wird die Versöhnung bewirkt. Die Vergiessung des Blutes aber ist für den Opferakt besonders geeignet, weil er mit dem leiblichen Leben in so inniger Verbindung steht gemäss der von Gott dargebotenen Opferauffassung 3 Mos. 17, 11: »Des Fleisches Seele ist im Blute, und dieses bestimmte ich auch zur Versöhnung für eure Seelen auf dem Altare und das Blut ist zur Sühne der Seele.« Das war dem Origenes nicht unbekannt.

3) Si non fuisset peccatum, non necesse fuerat filium Dei agnum fieri, nec opus fuerat eum in carne positum jugulari, sed mansisset hoc, quod in principio erat, Dei Verbum: verum, quoniam introiit peccatum in hunc mundum, peccati autem necessitas propitiationem requirit, et propitiatio non fit nisi per hostiam, necessarium fuit, provideri hostiam pro peccato. In Num. hom. 24 PP. gr. 12, 757 sq.

Christus hat also das Opfer für unsere Sünden dargebracht, er, der da ist unser aller Haupt, hat unsere Sünden auf sein Haupt gelegt, sagt Origenes in Anspielung auf den alttestamentlichen Opferritus. »... Die Sünden des Menschengeschlechtes legte er auf sein Haupt; er selbst nämlich ist das Haupt des Leibes seiner Kirche.«[1]) Das Opferlamm, das sich für uns hinopferte, war vollkommen sünden- und makellos. »Er, der den Menschen ähnlich und in seinem Äussern als Mensch erfunden ward, opferte ohne Zweifel für die Sünde, die er von uns übernommen hatte, da er ja unsere Sünden getragen, das makellose Lamm, d. h. sein unbeflecktes Fleisch als Opfergabe für Gott.«[2]) Und »für das Volk (aber) stirbt dieser Mensch, der alle Lebewesen an Reinheit überragt, der unsere Sünden und Schwachheiten getragen, da er fähig war, die gesamte Schuld der ganzen Welt auf sich zu nehmen, zu lösen, zu vernichten und zu zerstören. Er hat ja keine Sünde getan und Lüge ward nicht gefunden in seinem Munde«.[3]) Der »grosse Hohepriester«, welcher seine menschliche Natur, sein unbeflecktes Fleisch als makelloses Lamm zum Opfer brachte, ist also der menschgewordene Gott, daher die Würde und Kraft seines hl. Opfers; der tiefste Grund aber für die ganze Veranstaltung ist die *φιλανθρωπία τοῦ πατρός* die Liebe des Vaters zu den Menschen.[4]) Alle diese und ähnliche Gedanken finden wir unzählige Male bei den Vätern ausgesprochen und mehr oder weniger weiter ausgeführt. Namentlich finden wir, und das betonen wir hier besonders, bei allen Vätern, welche gemäss der oben zuerst vorgeführten Richtung eine dem Teufel zugeeignete »Genugtuung«

---

1) ... peccata generis humani posuit super caput suum, ipse est enim caput corporis ecclesiae suae. In Lev. 1, 3. PP. gr. 12, 408.

2) Ipse, qui in similitudinem hominum factus est et habitu repertus ut homo, sine dubio pro peccato, quod ex nobis susceperat, quia peccata nostra portavit, vitulum immaculatum h. e. carnem incontaminatam obtulit hostiam Deo. In Lev. 3, 1. PP. gr. 12, 423.

3) In Joh. 28, 14 PP. gr. 14, 719 u. 722. *Ὑπὲρ τοῦ λάου δὲ ἀπέθανεν οὗτος ὁ ἄνθρωπος, τὸ πάντων ζώων καθαρώτερον, ὅστις τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἦρε καὶ τὰς ἀσθενείας, ἅτε δυνάμενος πᾶσαν τὴν ὅλου τοῦ κόσμου ἁμαρτίαν εἰς ἑαυτὸν ἀναλαβὼν λῦσαι καὶ ἐξαναλῶσαι καὶ ἐξαφανίσαι, ἐπεὶ μὴ ἁμαρτίαν ἐποίησε μηδὲ εὑρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ, οὐδὲ ἔγνω ἁμαρτίαν.*

4) In Joh. 6, 35 PP. gr. 14, 292. *Οὗτος δὴ ἀμνὸς σφαγεὶς καθάρσιον γεγένηται κατά τινας ἀποῤῥήτους λόγους τοῦ ὅλου κόσμου, ὑπὲρ οὗ κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς φιλανθρωπίαν καὶ τὴν σφαγὴν ἀνεδέξατο .... Ὁ δὲ πφοσαγαγὼν τοῦτον τὸν ἀμνόν ἐπὶ τὴν θυσίαν ὁ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ἦν θεὸς μέγας ἀρχιερεύς.*

lehren, auch die Lehre von der Genugtuung an den Vater durch das Opfer, wie wir es bei Origenes bereits nachgewiesen haben.

Um nur einige, die Hauptvertreter jener Richtung, anzuführen, so sagt Basilius: »Deshalb kann auch ein Bruder (gewöhnlicher Mensch) euch nicht erlösen. Denn kein Mensch ist imstande, den Teufel zu überreden, den einmal ihm Verfallenen aus der Gewalt zu entlassen; er ist ja nicht einmal imstande für seine eigenen Sünden Gott ein Sühnopfer darzubringen, wie wird er das denn tun können für einen andern?«[1]) Das Sühnopfer ist also das einzige Mittel, um Gott zu versöhnen und im Anschluss daran dann auch die Herrschaft des Teufels zu brechen. Selbst nach Gregor von Nyssa, dem eifrigsten Vertreter der Theorie von der Zahlung des Lösepreises an den Teufel, ist Jesus der grosse Hohepriester, der seinen eigenen Leib, sich selbst zur Sühnung der Weltsünde als Opfer Gott dargebracht hat. »Jesus nämlich ist, wie Zacharias sagt, der grosse Hohepriester, der das eigene Lamm, d. h. den eigenen Leib für die Weltsünde zum Opfer gebracht, der wegen der Kindlein, die aus Fleisch und Blut bestehen (Hebräer 2, 14) auch selbst in ähnlicher Weise Fleisch und Blut angenommen hat, nicht sofern er im Anfange das Wort und Gott war und in Gottes Wesenheit und Gottgleichheit lebte, sondern sofern er sich selbst entäusserte in der Knechtsgestalt und sich als Gabe und Opfer darbrachte für uns.«[2])

Ambrosius sieht in Christo und seinem Genugtuungsopfer am Kreuze die ganze Typik der alttestamentlichen Opfer erfüllt. »Dieser ist es, der bald im Bilde eines Bockes, bald eines Schafes, bald eines Kalbes geopfert wurde. Im Bilde eines Bockes, weil er ein Opfer für die Sünde ist, eines Schafes, weil die Opfergabe

---

1) In Ps. 48 PP. gr. 29, 437. *Διόπερ ἀδελφὸς ὑμᾶς λυτρώσασθαι οὐ δύναται· ἄνθρωπος γὰρ οὐδεὶς δυνατός ἐστι πεῖσαι τὸν διάβολον πρὸς τὸ τὸν ἅπαξ αὐτῷ ὑποπεσόντα ἐξελέσθαι ἀπὸ τῆς ἐξουσίας· ὅς γε οὐδὲ περὶ τῶν ἰδίων ἁμαρτημάτων οἷός τέ ἐστι ἐξίλασμα δοῦναι τῷ Θεῷ. Πῶς οὖν ἰσχύσει τοῦτο ὑπὲρ ἑτέρου.*

2) C. Eunom. 6. PP. gr. 45, 717—718. *Ἰησοῦς γὰρ, καθώς φησι Ζαχαρίας, ὁ ἀρχιερεὺς, ὁ μέγας ὁ τὸν ἴδιον ἀμνὸν, τοῦτ᾽ ἔστι τὸ ἴδιον σῶμα, ὑπὲρ τῆς κοσμικῆς ἁμαρτίας ἱερουργήσας, ὁ διὰ τὰ παιδία τὰ κεκοινωνηκότα σαρκός τε καὶ αἵματος καὶ αὐτὸς παραπλησίως συμμετασχὼν τοῦ αἵματος, οὐ καθὸ ἐν ἀρχῇ ἦν, Λόγος ὢν καὶ Θεὸς, καὶ ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων, καὶ ὢν ἴσα Θεῷ· ἀλλὰ καθ᾽ ὃ ἐκένωσεν ἑαυτὸν ἐν τῇ τοῦ δούλου μορφῇ, καὶ προσήγαγε προσφορὰν καὶ θυσίαν ὑπὲρ ἡμῶν.*

freiwillig, eines Kalbes, weil das Schlachtopfer unbefleckt ist.«[1]) Durch die freiwillige Hinopferung des unbefleckten Lammes sind wir also von unsern Sünden erlöst. Nach Augustinus hat Christus durch das Eine, wahre, für uns dargebrachte Opfer alle Sündenschuld vernichtet und dadurch uns vom Teufel erlöst.[2]) Leo der Grosse, welchem »das Geschenk, das die Freiheit bringt, mächtiger erscheint, als die Schuld der Knechtschaft«, fragt die Leugner der wahren Menschheit in Christo, wie denn von ihrem Standpunkte aus von einem Opfer die Rede sein könne, das doch notwendig sei zur Versöhnung Gottes nach der Sünde. »Welche Hoffnung lassen also diejenigen in diesem Geheimnisse für sich zurück, welche inbezug auf den Leib unsers Erlösers die Wahrheit der menschlichen Natur leugnen? Mögen sie doch sagen, durch welches Opfer sie versöhnt, durch welches Blut sie erkauft sind. Wer ist es, der sich selbst dahingegeben hat für uns als Gabe und Opfer an Gott zum Wohlgeruche? (Eph. 5, 2.) Oder welches Opfer ist je heiliger gewesen, als jenes, welches der wahre Hohepriester durch die Darbringung seines Fleisches auf den Altar des Kreuzes gelegt hat? Denn, wenngleich der Tod vieler Heiligen kostbar gewesen ist in den Augen des Herrn (Ps. 115, 15), so war doch bei keinem der unschuldig erlittene Tod die Versöhnung der Welt. Allein unser Herr Jesus Christus ist es, in welchem alle gekreuzigt, alle gestorben, alle begraben, aber auch alle auferstanden sind.«[3]) Wie schon gleich anfangs Origenes das

---

1) Hic (Christus) est, qui nunc in hoedi typonunc in ovis, nunc in vituli offerebatur. Hoedi, quod sacrificium pro delictis sit; ovis, quod voluntaria hostia, vituli, quod immaculata sit victima. Prolog. op. de Spir. S. 4. PP. lat. 16, 705.

2) Morte sua quippe uno verissimo sacrificio pro nobis oblato, quidquid culparum erat, unde nos principatus et potestates ad luenda supplicia jure detinebant, purgavit, abolevit, exstinxit, et in sua resurrectione in novam vitam nos praedestinatos vocavit, vocatos justificavit, justificatos glorificavit. De Trin. 4. c. 13 n. 17. PP. lat. 42, 899.

3) Quam itaque sibi in hujus sacramenti praesidio spem relinquunt, qui in Salvatoris nostri corpore negant humanae substantiae veritatem? Dicant, quo sacrificio reconciliati, quo sanguine sint redempti. Quis est, qui tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis, aut quod unquam sacrificium sacratius fuit, quam quod verus Pontifex altari crucis per immolationem suae carnis imposuit? Quamvis enim in conspectu Domini multorum sanctorum pretiosa mors fuerit; (Ps. 115, 15) — nullius tamen insontis occisio propitiatio fuit mundi . . . . Cum inter filios hominum unus solus Dominus noster Jesus exstiterit, in quo omnes crucifixi, omnes mortui, omnes sepulti, omnes etiam sint suscitati. Serm. 64 (al. 61) de pass. Dom. 13, 3. PP. lat. 54, 359.

Opfer so nachdrücklich betont hatte, so finden wir dasselbe später namentlich bei Gregor dem Grossen. Hatte jener nur im Allgemeinen gesagt, die Sünde verlange Versöhnung, die Versöhnung aber ein Opfer, so betonte Gregor enger den Begriff der Sündenschuld. Das Erste und Notwendigste, was zu ordnen war, war die Sündenschuld Gott gegenüber. Zu diesem Zwecke aber ist notwendig ein Opfer, welches allein die Schuld tilgen kann. Es ist aber ein Postulat der Gerechtigkeit, dass für das menschliche Vernunftwesen nicht ein unvernünftiges Opfertier, sondern ein Mensch geopfert werde, eine rationalis hostia. Weiter muss jedes Opfer seinem Begriffe nach rein und unbefleckt sein. Denn wie könnte das Unreine durch das Unreine gereinigt werden. Daher musste ein sündeloser Mensch geopfert werden, und da alle, welche aus der natürlichen Abstammung hervorgehen, dadurch selbst schon befleckt sind, so wurde der Sohn Gottes unsertwegen Mensch, um sich darzubringen als Opferlamm, das seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit wegen reinigend und schuldtilgend wirken könnte.[1])

Wir führten hier für die Opfertheorie kurz nur diejenigen Väter an, bei welchen wir oben in besonders krasser Weise die Beziehung der Genugtuungstat Christi zum Teufel ausgeprägt gefunden haben. Die Zeugnisse aus der Patristik für die Genugtuung Christi durch das Opfer könnten ins Ungemessene vermehrt werden; doch mögen diese genügen.

Im übrigen ist man in der Patristik, ja überhaupt bis Anselm, bezüglich unsers Dogmas über die Anschauungen Gregor's des Grossen nicht hinausgekommen, und des grossen Papstes Opfertheorie bezeichnet in Verbindung mit den schon früher ge-

---

1) Delenda erat culpa, sed nisi per sacrificium deleri non poterat. Quaerendum erat sacrificium, sed quale sacrificium poterat pro absolvendis hominibus inveniri! Neque enim justum fuit, ut pro rationali homine brutorum animalium victimae caederentur. — Ergo requirendus erat homo, qui pro hominibus offerri debuisset, ut pro rationali creatura rationalis hostia mactaretur. Sed quid, quod homo sine peccato inveniri non poterat, et oblata pro nobis hostia, quando nos a peccato mundare potuisset, si ipsa hostia peccati contagio non careret? Inquinata quippe inquinatos mundare non potuisset. Ergo, ut rationalis esset hostia, homo fuerat offerendus, ut vero a peccatis mundaret hominem, homo et sine peccato. Sed quis esset sine peccato homo, si ex peccati commixtione descenderet? Proinde venit propter nos in uterum virginis filius Dei, ibi pro nobis factus est homo. Sumta est ab illo natura, non culpa. Fecit pro nobis sacrificium, corpus suum exhibuit pro peccatoribus, victimam sine peccato, quae et humanitate mori et justitia mundare potuisset. Moral. 17, 30 (al. 18) n. 46. PP. lat. 76, 32. cf. lib. 9, 38 (al. 21 vel. 31) 61. PP. lat. 75, 893.

fundenen, namentlich den Athanasianischen und Irenäischen Resultaten die Höhe der voranselmischen satisfactions-theoretischen Spekulation. Gregor der Grosse hat alle früheren Theorien ausgesprochen und ihnen in seiner tieferen, wenn auch spekulativ keineswegs erschöpfenden Begründung der Opfertheorie für die Patristik bis Anselm den Abschluss gegeben.

In der nachgregorianischen Literatur finden wir noch namentlich Johannes von Damascus, Beda den Ehrwürdigen, und Scotus Erigena mit der Heilstat Christi spekulativ beschäftigt, aber ohne dass sie über den genugtuenden Charakter derselben wesentlich neue Gedanken ausgesprochen hätten. Johannes von Damaskus adoptiert und erörtert eingehend die bis zu ihm erreichten Resultate der Forschung, geht aber über dieselben nicht hinaus.[1]) Beda's erste der Fragen in dem aliquot quaestionum liber qu. 15 de redemptione humana: »warum Gott den Menschen nicht durch ein blosses Wort erlöst habe»,[2]) soll sich nach Bach[3]) als »Keim des Werkes des hl. Anselm Cur Deus homo« betrachten lassen. Indessen, wenn auch Anselm den Beda ohne Zweifel kannte, weil er ihm, seinem Orden, seinem langjährigen Wirkungskreise in England nach, nahe stand, wenn auch die Bedeutung Beda's namentlich in der englischen Kirche ausserordentlich gross war und wohl geeignet, selbst einen Anselm in der einen und andern Frage zu stützen, wenn endlich auch Beda zweifellos speziell als Repräsentant und Kollektant der ganzen patristischen Gelehrsamkeit von Anselm in unserer Frage konsultiert wurde, so sind doch die Anklänge in Beda's Quästionen an Anselm so gering, dass von einem »Keime« der Anselmischen Bücher Cur Deus homo in ihnen wohl nicht die Rede sein kann. Speziell jene erste Quästion ist doch, um ihr jene Bedeutung für Anselm zuschreiben zu können, viel zu kurz abgetan. Wir lesen nur die kurze Antwort: „Wenn er durch den blossen Befehl seines Wortes den Menschen erlöst hätte, dann hätte der Teufel sich beklagen können, er (Gott) habe mehr von seiner Macht als Herr Gebrauch gemacht, als von Recht und Gerechtigkeit.«[4]) Ausserdem war diese Frage doch auch schon bei

---

1) Vgl. Schwane, Dogmengeschichte, Freiburg. 1882. II, 526—534.

2) PP. lat. 93, 471.

3) Dogmengesch. d. Mittelalt. Wien. 1873. I. S. 89.

4) Si solo verbo hominem salvum esse praecepisset, diabolus conqueri posset, eum magis usum Dominica potestate, quam justitiae aequitate. a. a. O.

den früheren Vätern vielfach [1]) erörtert und findet sich zudem nicht einmal im Anselmischen Sinne in Beda's Quästionen beantwortet, da Anselm die Rücksicht auf den Teufel im Gegensatz zu Beda vollständig zurückdrängt und die Erlösung durch den Gottmenschen durchaus aus dem reinen Gottesbegriff im Zusammenhalt mit dem Weltzweck und der Weltordnung, abgesehen vom Satan ableitet. Was Johannes Scotus Erigena betrifft, so sind seine Theorien grossartig, aber auch ebenso singulär und total unfruchtbar für die Erklärung der Heilstat Christi. Auch kommen sie hier für uns schon deshalb nicht in Betracht, weil sie sich nicht mit dem Genugtuungscharakter des Werkes Christi beschäftigen, ja denselben geradezu eher zu negieren scheinen. Sie betrachten nicht Christi Werk in seiner moralisch-rechtlichen Bedeutung, sondern vielmehr Christi Person ihrer übernatürlich-ontologischen Bedeutung nach als vollendete persönliche Einigung der ungeschaffenen göttlichen und geschaffenen menschlichen Natur, in welcher ontologischen Einigung sich die Erlösung der sündigen Menschheit als vollendete Tatsache darstellt. Das ganze dogmatisch nicht einwandfreie System des Erigena bedarf noch eines gründlichen und gelehrten Kommentars. Aber auch in der orthodox-günstigsten Interpretation wird sich für das Genugtuungsdogma resp. dessen Theorie kein wesentlich fördernder Gedanke finden.

So ist also die Geistesarbeit der christlichen Spekulation über das Genugtuungsdogma vor Anselmus mit den Zeiten und Werken Gregors des Grossen erschöpft. Die bis dahin gewonnenen Resultate lassen sich sämtlich auf die 6 erörterten Theorien zurückführen:

1. Christus bietet sein Blut dem Teufel als Lösepreis (ἀντάλλαγμα) für die in Satans Sklaverei schmachtenden Menschen dar. Auf diese Weise geschieht dem »Rechte« des Teufels genug; die Menschheit muss von ihm aus der Sklaverei entlassen werden.

2. Der unschuldige Gottmensch wird vom Teufel ungerecht getötet und so verliert der letztere durch dies Unrecht gegen den Menschen« sein Recht auf die Menschheit.

---

1) z. B. Greg. Naz. orat. 19, 13. PP. gr. 35, 1059. Greg. Nyss. orat. catech. 17, PP. gr. 45, 54. Augustin. de agon. christ. c. 11 PP. lat. 40, 297 de Trinit. 13, 10. PP. lat. 42, 1024. Leo Magn. serm. 22 in nativ. Dom. II, 3. PP. lat. 54, 196. serm. 63 de pass. Dom. XII, 1. PP. lat. 54, 353. Joh. Damasc. de fid. orthod. 3, 18. PP. gr. 94, 1071 und andere. Vgl. Petavius de incarn. l. 2. c. 13.

3. Jesus besiegt den Teufel positiv und entwendet ihm dadurch nach den Gesetzen der Gerechtigkeit die Herrschaft über den Menschen.

Während in diesen Theorien[1]) mehr der Mensch und der Teufel in Betracht kommen ohne ausdrückliche direkte Beziehung der Genugtuungstat auf Gott, stellt sich uns in der

4. folgenden Theorie der sittliche Sieg Christi über den Teufel dar als eine solche direkte Leistung an Gott. Gott gegenüber hatte der Mensch das debitum vincendi diabolum; der Gottmensch leistete dasselbe in seinem Gehorsam gegen den Vater und tat so für uns genug.

5. Die Theorie von dem *κατάλληλον*, welches als qualitatives *δῶρον ἀντάξιον* für den allgemeinen Tod der Menschheit in dem stellvertretenden Einen Tode des alle Menschen dem Werte nach aufwiegenden Gottmenschen für uns dem Vater geboten wird.

6. Die Opfertheorie vom Tode Christi am Kreuze.

In diesen Sätzen sind die Grundlinien der satisfactions-theoretischen Erörterungen der Väter im wesentlichen erschöpfend angegeben. Manche verwandte Gedanken knüpften sich naturgemäss an diese Ideen an. So finden wir breite Darstellungen äusserer Analogien zwischen der Tat Adams und der Christi, welche diese als den konträren Gegensatz zu jener charakterisieren und so die Aufhebung der Tat Adams als in Christi Tat vollzogen darstellen. Dass dieselben nicht den Charakter einer wissenschaftlichen Theorie beanspruchen können, bedarf wohl nicht des Nachweises; sie sind nichts anderes als Dekorationen, schöne Ausmalungen, wie Anselm sagt,[2]) einer wahren rationellen Theorie. Wir begegnen auch weiteren Erörterungen über den einen oder anderen Satz der einzelnen Theorien; namentlich schloss sich an die Darstellung der christologischen Lehre von der hypostatischen Union die allgemein-patristische Theorie von der positiven, real vollzogenen Wiederherstellung, Wiedervergöttlichung der ganzen, gefallenen menschlichen Natur in Christo, wie wir schon oben bei Irenaeus und Athanasius andeuteten. Wie Adam, in welchem die ganze menschliche Natur gefallen ist, das reale Prinzip des

---

1) Sind diese drei Theorien auch nicht Satisfaktionstheorien im eigentlichen Sinne, so gehören sie doch hierher, weil sie wesentliche Phasen in der historischen Entwicklung des Dogmas bis zur eigentlichen, rechtlich vollkommenen Theorie darstellen.

2) Cur. Deus homo lib. 1. c. 4.

menschlichen Todes ist, so Christus, in welchem die ganze menschliche Natur übernatürlich-ontologisch wieder erhoben ist, das reale Prinzip des göttlichen Lebens in der Menschheit. Der leiblichen Abstammung des gefallenen Menschen von Adam entspricht die übernatürlich-organische Verbindung des gläubigen Menschen mit Christus, und wie in jener der traurige Fall mit seinen Wirkungen auf alle Menschen übertragen wird, so durchströmt von Christo aus das neue göttliche Leben die Menschheit, die Sünde hebend und die Wiederverbindung mit dem beleidigten Gott herstellend. In Christus, in der unio hypostatica, ist die Versöhnung zwischen Gott und Mensch objektiv und zugleich für uns typisch realisiert. Aber soviel Gehalt an theologischer Erhabenheit und spekulativer Tiefe diese Lehre, die man gewöhnlich als »mystische« der Erlösung in Christo bezeichnet, enthält, so wenig enthält sie eine eigentliche Genugtuungstheorie, sondern ist vielmehr von verschiedenem Standpunkte aus zu gleicher Zeit deren Fundament und Krone, deren Wurzel und Frucht[1]) und kann nur unter dieser Rücksicht für uns in Betracht kommen. Bezüglich der Genugtuung ist es ihre Aufgabe, der namentlich von Athanasius vorgetragenen Theorie zur Wertbegründung des wahren *κατάλληλον*, des Cyrill'schen *δῶρον ἀντάξιον*, sofern sie die den hohen Wert und die Kraft der Werke Christi begründende unio hypostatica betont, als Unterlage zu dienen.[2])

Wenn wir sechs Grundideen als ebenso viele satisfaktionstheoretische Momente in der geschichtlichen Entwicklung des Genugtuungsdogmas aufstellten, so soll damit nicht der historische Gang der Spekulation, sondern deren Resultat bezeichnet werden.

---

1) Fundament und Wurzel, sofern sich die Suffizienz und Superabundanz der objektiven Genugtuung daraus herleitet; — Krone und Frucht, sofern sie Christus als befähigt erscheinen lässt, durch die gratia capitis auf Grund der objektiven Genugtuung alle Gnaden zum Zwecke der subjektiven Erlösung in die Geister und Herzen der Menschen hineinzuleiten.

2) Vgl. den Artikel »Opfer« (n. III. 2) in Wetzer u. Welte's Kirchenlexikon 2. Aufl. 9, 906 ff., wo Schanz diese mystische Auffassung des Erlösungswerkes darstellt und mit der Lehre von der Erlösung und Versöhnung in innere Verbindung bringt. Mit Recht behauptet Sch., dass sich alle hierher gehörenden Ansichten bei Cyrill v. Jerusal. (Catech. ad illum. 13, 33) vereinigt finden. Dadurch ist natürlich nicht ausgeschlossen, dass dieser hl. Lehrer in besonderer Weise, abgesehen von der Opfertheorie, die athanasianische Auffassung vertritt. In Bezug auf die dogmengeschichtliche Weiterentwicklung weist der Verf. darauf hin, dass später die griechische Kirche bei dieser mehr mystischen Versöhnungslehre stehen blieb, während die abendländische Kirche die Versöhnungslehre weiterführte und wissenschaftlich zu rechtfertigen suchte.

In der wissenschaftlichen Ausbildung und Durchbildung einer Hypothese zu dem vollendeten Lehrgebäude einer wohlbegründeten Theorie ist der Aufbau nur analog dem eines materiellen Gebäudes zu vergleichen. In der materiellen Beschränkung des Stoffes liegt es begründet, dass bei ihm nur in strenger und scharf abgegrenzter Weise der Fortbau auf dem Grunde des fertigen Unterbaues vor sich gehen kann. Das Material des wissenschaftlichen Aufbaues ist die unbegrenzte Idee und deren Subjekt der menschliche Geist, welcher namentlich kollektiv gefasst fluktuiert, bald eine Wahrheit erfasst, bald dieselbe wieder verliert, wieder ergreift, verdunkelt, vertieft, in die Resultate der Vergangenheit als vorübergehendes oder dauerndes Besitztum einfügt und so arbeitet, bis sie ein allgemein anerkanntes depositum scientiae geworden ist. Wie das in besonderer Weise gerade für die Spekulation in noch höherem Grade gilt, als für die exakten Wissenschaften, so tritt uns dies Prinzip namentlich bei unserem Gegenstande entgegen. Eine scharfe historische Einengung der einzelnen Ideen innerhalb bestimmt abgegrenzter Perioden ist nicht möglich, ebenso wenig, wie eine Beschränkung der einzelnen Idee auf einen einzelnen Vertreter, so sehr wir auch bei dem einen oder andern der Väter diese oder jene Idee zuerst oder doch in besonders prägnanter Weise ausgedrückt finden. —

§ 5.

Erläuterungen und Klarstellungen zu den patristischen Theorien.

Um den dogmatischen Wert dieser Theorien und ihre Bedeutung in der historischen Entwicklung des Dogmas herauszuheben, bedarf es noch einiger Klarstellung und zwar zunächst inbezug auf die erste Grundrichtung, welche das »Recht« des Teufels betont und zu diesem Rechte Satans Christi Werk in direkte Beziehung setzt. Namentlich sind es drei Punkte, welche einer weiteren Beleuchtung bedürftig scheinen:

Erstens, wie konnte überhaupt die Theorie von einer Genugthuung an den Teufel aufkommen und eine so weite Verbreitung finden?

Zweitens, welches ist die patristische Auffassung von der zuerst befremdlich erscheinenden, bei der Erlösung erfolgten Täuschung Satans?

Drittens, in welchem Sinne lehren die Väter, dass dem Teufel das Blut Christi geradezu als Lösepreis dargebracht worden sei?

Erstens. — Wir wiesen bereits auf die dogmatisch-historische Grundlage der gesamten diesbezüglichen Väterspekulation in drei kurzen Sätzen hin. Man konnte und kann die Sünde der ersten Eltern betrachten in ihrem abstrakten, allen Sünden wesentlichen und darum in allen Sünden ausgeprägten Charakter, aber auch in ihrem singulären, in dieser Sünde konkret in die Erscheinung tretenden Wesen, in den geschichtlichen und geoffenbarten Ursachen und Formen ihrer individuellen Verwirklichung und deren ebenso geoffenbarten, historischen Wirkungen. Offenbar und naturgemäss war sie zunächst nach dieser zweiten Seite hin das Objekt der patristischen Betrachtung und Erörterung. Historisch ist also die Sünde in concreto geschehen »per suadelam diaboli«, wie die Väter sagen. Der historische Teufel bildet ein wesentliches Moment in der historischen, ersten Menschensünde. Dieser Teufel ist nicht etwa ein totes, personifiziertes Prinzip des Bösen, sondern ein lebendiges, seiner Natur nach über dem Menschen stehendes, ethisches Wesen. Die Offenbarung hatte die Väter über seine Vergangenheit längst belehrt, — dass er und die ganze Welt der Engel, welche die gesamte sichtbare Schöpfung an Bedeutung weit überragen, eine Prüfung zu bestehen hatten, in welcher er mit einer Unzahl seiner Mitengel fiel, und dass er, von Gott zur Strafe in den Abgrund gestürzt, mit seinem im Bösen definitiv verhärteten Willen als Feind Gottes nun, wo er kann, dessen Intentionen entgegenwirkt. Um die Grundlage der Väterspekulation zu gewinnen, muss Satan, und zwar als diese gewaltige historische Persönlichkeit in die ganze Weltentwicklung, speziell in die erste menschliche Sünde, eingestellt werden. Auch der Mensch hatte als freies Wesen eine Prüfung zu bestehen. Die aus dieser Prüfung resultierende äussere Ehre Gottes sollte tatsächlich nicht nur darin bestehen, dass der Mensch sich freiwillig Gott unterordne, sondern hinausgehend über den Rahmen einer in der Menschheit sich selbst abschliessenden und umschriebenen Rücksicht, auch darin, dass er diese Unterordnung unter Gottes heiligen Willen gerade im Gegensatz zur teilweise gefallenen Engelwelt zur Darstellung bringe. Es entsprach aber durchaus sowohl der psychologisch-ethischen Verfassung Satans das Bestreben, die Durchführung dieses göttlichen Planes bezüglich der Menschen zu

vereiteln, als auch von seiten Gottes seiner Weisheit, bei der in sich wohl begründeten und durch die Offenbarung bestätigten Einheitlichkeit des Schöpfungszweckes aller vernunftbegabten Kreaturen die satanische Einmischung in die menschheitliche Entwicklung durch Versuchung und Verführung zuzulassen. So versuchte denn Satan den ersten Menschen und brachte ihn zum Falle. Tatsächlich waren also bei der ersten menschlichen Sünde zwei ethische persönliche Prinzipien aktiv beteiligt. Damit war, wenn auch nicht die absolute Notwendigkeit, so doch die Wahrscheinlichkeit gegeben, dass Gott nach der Sünde und auf Grund derselben das Verhältnis dieser beiden Prinzipien zu einander in entsprechender, ebenso weisheitsvoller, wie gerechter Weise ordnen werde. Der Mensch sündigte, indem er sich in seinem Glauben und mit seinem Willen nicht Gott, seinem Schöpfer, sondern dem Satan hingab. Was war gerechter, als dass nun der Mensch zur Strafe in eine gewisse von der Offenbarung uns in ihren Grenzen nicht genau umschriebene Gewalt des ihm durch die erhabenere Natur und nun auch durch die eigene freie Unterwerfung des Urmenschen übergeordneten ethischen Wesens, des Satans, kam? Die in der Sünde vollzogene aktive Unterordnung des Menschen ist nun eine poenal-passive geworden; die Sünde hat ihre Strafe in sich selbst, in ihrer gleichsam natürlichen Entwicklung gefunden. Das ist kein philosophisch oder theologisch unhaltbarer Mythus, sondern entspricht einem vollkommen reinen Begriffe der göttlichen Gerechtigkeit, welche eben in ihren kreatürlichen Wirkungen in einem durchaus konkreten Momente sich äussert. Sie hat die ganze Welt und Weltordnung so eingerichtet, dass sich das Böse gewöhnlich in sich selbst straft; es ruht der Keim der Strafe, der rechtlichen Reaktion und Rehabilitation der Weltordnung in den Naturen der Dinge und ihrer Ordnung, in deren ganzem Sein die Wesenheit Gottes nicht nur *als solche* in endlicher Weise als Uridee aller Dinge zum Ausdruck kommt, sondern auch *in ihrer realen Identität mit seiner Gerechtigkeit*. Insofern ist ohne *besondere* göttliche Providenz, ohne besonderes göttliches Eingreifen im Allgemeinen die Weltgeschichte, die Weltentwicklung, auch das Weltgericht. Wie es im Reiche der leblosen Natur ein Gesetz ist, dass die grössere Kraft die geringere beherrsche, wie in dem Reiche der Intelligenz die mächtigere, wahrheitsvollere Idee die geringere überwindet und sich die geringere Intelligenz der höheren unterordnet, so durchzieht das gleiche, in Gottes Wesen begründete und von Gott ausgehende Gesetz auch die

ethische Welt. Die grössere Macht beherrscht die geringere, die sich jener naturgemäss unterordnet. Dazu kommt noch: Dem Menschen ist nichts wesentlicher, notwendiger, innerlicher, als die totale Abhängigkeit, wie ja überhaupt das Sein der Kreatur Abhängig-sein ist. Darum kann er auch seinem Wesen nach nicht aus dieser Abhängigkeit heraus. Das gilt nicht bloss in physischer, sondern auch in ethischer Beziehung. Die seiner Natur und damit seinem wahren Wohle entsprechende Abhängigkeit ist die von seinem Schöpfer. Das ist auch seine wahre, naturgemässe, den Begriff der Absolutheit ausschliessende und den der Begrenztheit einschliessende Freiheit: Gott dienen. Geht er, oder besser will er aus dieser seiner wesenhaften Abhängigkeit hinaus, um sich »frei« zu machen, dann macht er sich nur frei von seiner wahren, natürlichen und darum ihn beglückenden Abhängigkeit, und indem er wegen der Endlichkeit seiner Natur sich nicht absolut frei machen kann, tritt er unmittelbar ein in die Abhängigkeit von demjenigen, dem er sich freiwillig hingegeben hat, wird abhängig von dem, der nicht ordnungsmässig sein Herr ist, und das ist Knechtschaft. »Wahrlich, wahrlich sage ich euch; Jeder, der Sünde tut, ist Knecht der Sünde« (Joh. 8, 34) und »Von wem Jemand überwunden ist, dessen Knecht ist er auch« (2. Petr, 2, 19), diese Texte enthalten nicht so sehr ein rein positiv von Gott verhängtes Strafgesetz, als vielmehr ein in den konkreten Wesen und ihrer ganzen Anlage begründetes Naturgesetz in der Geisterwelt, in der Welt der freien Wesen. Die Väter fanden aber die Applikation dieses Prinzips auf das Verhältnis des Menschen zu seinem Verführer als doktrinell und in Tatsachen geoffenbarte Wahrheit fast auf jeder Seite der hl. Schrift vor. Ihr gläubiger Geist konnte in dieser Abhängigkeit der Menschheit vom Teufel nicht nur keinen Widerspruch finden, sondern musste vielmehr in dieser Anschauung eine Tiefe und Grösse anerkennen, die in sich selbst schon eine Empfehlung und Garantie der inneren Wahrheit war und darum jene Lehre als eine geeignete und höchst beachtenswerte Grundlage einer Spekulation über die Genugtuung Christi erscheinen liess. Die »rechtliche Herrschaft« Satans in der klaren Augustinischen Formulierung, d. h. nicht als das dem Teufel kompetierende Recht, sondern als rechtmässige Knechtschaft des Menschen gefasst, war also nicht bloss begründet auf einer positiven zur Sündentat rein äusserlich stehenden Strafsentenz Gottes, sondern stand nach der Anschauung der Väter in einer inneren, wahren, wenn auch nicht absolut notwendig

jene Herrschaft nach sich ziehenden Beziehung zur ersten Sünde. Sie war mit der historischen ersten Sünde Adams in innerer naturgemäss-konsekutiver Weise verbunden. Eine komplete Satisfaktionstheorie wird aber die Sünde, für welche Genugtuung zu leisten ist, als eine individuelle fassen mit allen ihren Umständen, mit allen ihren Momenten. Unter der Voraussetzung des wahren Gottesbegriffs, der die Idee des heiligsten, gerechtesten, weisesten und allmächtigen Wesens einschliesst und unter der Voraussetzung einer wahren, göttlichen historisch der Sünde entgegengesetzten Genugtuung wird die Satisfaktion a priori höchstwahrscheinlich nicht nur die Momente der Aufhebung der Sünde an sich abstrakt und spezifisch betrachtet in sich tragen, sondern auch diejenigen der Aufhebung dieser bestimmten Sünde, wie sie in concreto geschehen ist, wie sie also tatsächlich sich als das wahre und eigentliche, individuelle Objekt darstellt, für welches die Genugtuung zu leisten ist. Darum wird sie auch neben oder nach dem formalen Momente der Sünde in genere, auch deren Umstände und Individualität berücksichtigen, also in unserm Falle die durch die Sünde tatsächlich rechtlich geschaffene Lage der Menschheit in bezug auf den Satan. Kommt dann noch hinzu, dass die Offenbarung ganz ausdrücklich dieses Momentes in der Heilstat Christi Erwähnung tut, immer wieder von dem Werke Christi spricht, durch welches der Teufel besiegt sei und die Handschrift des Dekretes, das uns ihm verschrieb, ans Kreuz geheftet sei, dann ist notwendig in die Spekulation über die Satisfaktion das Problem über das Verhältnis derselben zu Satan hineingetragen und die wissenschaftliche Beleuchtung desselben in ihrer Berechtigung festgestellt. Es steht dann fest, dass, wie die ethische Untat der Sünde innerlich mit dem Teufel zusammenhing, so auch die entgegengesetzte ethische Genugtuungstat irgend eine — nicht nur rein äussere — Beziehung zu Satan haben wird, dass in analoger Weise die satisfaktorische Tat Christi uns ebenso von der Persönlichkeit des Teufels befreit, wie uns die Tat Adams derselben unterworfen hat. Damit sind auch die Grundgedanken der diesbezüglichen Väterlehre approbiert und damit ist die prinzipielle Berechtigung der zuerst eigentümlich erscheinenden Spekulation salviert, ohne dass freilich die einzelnen Hypothesen in ihrem Umfange verifiziert erscheinen. Mit Recht suchten also die Väter nach der Theorie, welche die Genugtuung Christi in eine ebenso innere rechtliche Beziehung zum Teufel brächte, wie sie eine solche innere rechtliche Beziehung des Menschen zum Teufel als Folge

der ersten Sünde anzunehmen sich gezwungen sahen. Wer einmal von dem positiven theistischen Standpunkte aus die Gesamtschöpfung in ihrer historischen Entwicklung und mit den geoffenbarten Wahrheiten inbezug auf den Gesamtweltplan Gottes, auf die erste angelische und menschliche Sünde, auf die Versuchung von seiten Satans und Hingabe des Menschen an Satan, auf die dadurch geschaffene Weltlage, auf die historische Erscheinung Christi auf Erden und dessen Lehre und Wirken betrachtet, dem werden die den Teufel betreffenden Theorien der Väter der wissenschaftlichen Beachtung und ernsten Würdigung keineswegs unwert erscheinen. Wo dagegen die positive Offenbarung namentlich in bezug auf Satan und seine Stellung in der menschlichen Entwicklung, auf die erste Sünde selbst und auch auf deren Folgen geleugnet oder doch wesentlich verflacht wird, da ist, wie bei den Rationalisten dem Verständnis der Väterlehre der Boden entzogen. Und wenn dann der rationalistische Dogmenhistoriker für die vorliegenden Theorien der Väter die Wurzeln und Quellen sucht, kommt er gar leicht zu keinem oder zu einem falschen Resultate. So erkennt Baur[1]) in der ältesten gnostischen Häresie den Boden, in welchem die Wurzel aller jener Lehren zn finden sei, indem an die Stelle des Demiurgen der Teufel gesetzt sein soll u. s. w. Nach den vorstehenden Ausführungen bedarf indessen diese Auffassung keiner weiteren Korrektur. Tatsächlich ist der reine Glaube an die geoffenbarten Wahrheiten, nicht die häretische Gnosis, die wahre Quelle aller hierher gehörigen Vätertheorien. — Einigermassen anders verhält es sich, wenn wir nicht nach der Entstehung, sondern nach der allgemeinen Verbreitung der vorliegenden Väterlehre fragen. Der Gnostizismus war seiner Zeit eine geistige Weltmacht ersten Ranges. Wenn heute noch, »nach mehr als tausend Jahren die schimmernden Gestalten desselben einen wunderbaren Reiz auf uns ausüben,« [2]) so war er gewiss damals der aufstrebenden Kirche gegenüber ein gewaltiger Konkurrent, der viele Geister in seinen Bann zog. Schon in seiner Existenz und dem rührigen Streben seiner Vertreter lag ein stets zur apologetischen, polemischen und positiven Arbeit der Väter mächtig antreibendes, ja zwingendes Motiv. Indem er nun gerade die Lehre von der Erlösung in den Vordergrund schob und der-

1) Die christl. Lehre von d. Versöhnung . . . Tübingen 1838. S. 30.

2) Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus (Text u. Unters. v. Gebh. u. Harn. XV, 4.) S. 1.

selben eine auffallende, allerdings sehr verzerrte Parallele zur Schriftlehre über das Verhältnis der Erlösung in Christo zum Teufel gab, zwang er die Vertreter der orthodoxen Gnosis, gerade diesem Verhältnisse ein besonderes Studium zu widmen und dasselbe möglichst genau zu bestimmen. So erscheint er in der Tat in bezug auf die Verbreitung der in Frage stehenden Väterlehre als ein förderndes Moment; freilich nur als sekundäres, denn auch für die Verbreitung, überhaupt Kultivierung gerade dieser Theorien fallen doch noch ganz andere Gründe ins Gewicht.

Analog der individuellen Erkenntnisentwicklung im einzelnen Menschen geht auch das gesamtmenschliche Erkennen zuerst auf das mehr Äussere, um später zu der inneren Einsicht weiter vorzudringen. Das Konkrete, Historische, der Phantasie Stoff Bietende ist naturgemäss das erste Objekt der wissenschaftlichen Untersuchung, die dann erst später fortschreitet zum Abstrakten, rein Begrifflichen. Dies in der Natur begründete psychologische Erkenntnisprinzip, das sich in der ganzen dogmengeschichtlichen Entwicklung ausgeprägt findet, bestätigt sich auch bei der Fixierung und Erforschung des soteriologischen Problems. Die Offenbarung hatte in Anlehnung an die Natur und die Bedürfnisse des menschlichen Geistes Sünde und Genugtuung nicht in dogmatisch-doktrinärer, abstrakt-begrifflicher Weise proponiert, sie hatte vielmehr beide als historische Fakta in der anschaulichsten Entwicklung konkret dargestellt. Ohne das Wesen und den inneren Charakter der Sünde und Genugtuung zu verdunkeln, ohne zu negieren, dass die erste, wesentlichste und fundamentale Wirkung beider die Alteration des Verhältnisses der Menschen zu Gott sei, hatte sie gerade die sekundäre Wirkung, das durch die Sünde herbeigeführte und durch Christus gelöste Abhängigkeitsverhältnis des Menschen zum Teufel im höchsten Grade anschaulich geschildert. Was war natürlicher, als dass sich die Spekulation zuerst nicht der begrifflichen Analyse von Sünde und Genugtuung znwandte, sondern sich zunächst gerade mit diesem für das Denken leichtesten und anregendsten Momente lieber und eingehend beschäftigte. Dazu kam dann noch ein ebenso wichtiges und entscheidendes Interesse des menschlichen Herzens und Gemütes. Der unmittelbaren Empfindung stellte sich die Sünde dar zunächst nicht als Uebel für Gott, sondern als Uebel für den Menschen. Man fühlte den ganzen Druck, das Elend der Sünde resp. deren Folgen. Was war wiederum natürlicher, als die Genugtuung Christi mehr, insofern sie Erlösungstat ist, zu betrachten,

und, da die Folgen der Beleidigung Gottes sich konzentrierten in der im Glauben, wie im Gefühl und Bewusstsein lebendig erfassten Herrschaft des Teufels über die Menschheit, so war es selbstverständlich, dass die Spekulation durch das allgemeine menschliche Interesse zunächst immer wieder zu der Betrachtung des Werkes Christi in seiner (geoffenbarten) Beziehung zum Teufel geführt und daselbst festgehalten wurde. [1])

Die häretische Gnosis ist demnach, so wenig sie sich als die Quelle darstellt für die patristischen den Teufel betreffenden Theorien, ebensowenig das wesentlichste Moment für deren weite Verbreitung.

Die wahre Quelle für Entstehung und Fortentwicklung jener Lehren bleibt die Offenbarung. Unter ihrer Voraussetzung und in ihrem Lichte verlieren die Theorien im Allgemeinen prinzipiell betrachtet in hohem Masse ihre Eigentümlichkeit und bewahren vollkommen einen ernst-dogmatischen Charakter.

Zweitens. — Aber wie ist denn weiter im Einzelnen die vielfach sich findende Aufstellung der befremdlichen, in der Erlösungstat Christi erfolgten, Täuschung des Teufels vonseiten Gottes zu verstehen und zu beurteilen? Wir sahen bereits, dass der Hauptvertreter jener Lehre Gregor von Nyssa ist. Die Schwierigkeiten, die er bezüglich seiner eigenen Theorie selbst haben mochte, veranlassten ihn, sogleich seine Auffassung von der Täuschung des Teufels einigermassen zu rechtfertigen: Nachdem Satan zuerst betrogen hat, scheint es nicht ungerecht gegen ihn, Betrug mit Betrug zu vergelten. Der Betrug Satans war sittlich unerlaubt, weil er den Nächsten schädigte, aber einen solchen unsittlichen Schadenbetrug durch einen Heilsbetrug zu vergelten, ist nicht nur nicht unsittlich, sondern entspricht vollkommen den Normen wahrer Gerechtigkeit, Güte und Weisheit. »Auf Grund der Gerechtigkeit bekommt der Verführer das zurück, dessen Samen er mit freiem Willen ausgestreut hatte. Denn auch er selbst wird getäuscht durch die äussere Erscheinung des Menschen, er, welcher durch die Lockspeise der Lust früher den Menschen getäucht hatte. Der Zweck aber der ganzen Anordnung lief auf eine Veränderung zum Bessern hinaus. Denn jener bediente sich des Betruges zur Zerstörung der Natur, dieser dagegen benutzte

1) Vergl. Dörholt, D. Lehre v. d. Genugtuung Christi. Münster. 1891. S. 138.

in gleicher Gerechtigkeit, Güte und Weisheit die ersonnene Täuschung zum Zwecke der Erlösung dessen, der verloren gegangen war.« [1])

Man sieht auf den ersten Blick, dass solche Erläuterungen die Bedenken gegen den zugrunde liegenden Gottesbegriff nicht zu heben vermögen. Namentlich bleibt zu tadeln, dass Gott gleichsam zu dieser „pia fraus", wie wir das auch bei andern Vätern konstatierten, sogar gezwungen ist, wenn er die Menschen von Sünde und Satan befreien will. Es ist aber auch keiner unter den Vätern, welcher hier der gerechtfertigten Kritik mehr Handhaben böte, als gerade Gregor v. Nyssa.

Im Einzelnen bemerken wir zu diesen patristischen Darstellungen:

1. Die Väter schrieben vielfach nicht begrifflich-abstrakt, sondern populär-dogmatisch, wobei dann die Phantasie der dogmatischen Schärfe und Korrektheit nicht selten Abbruch tat, sei es nun in der Darstellung oder auch gar in der begrifflichen Auffassung.

2. Was das Objekt der Täuschung betrifft, so ging dieselbe nach Einigen zwar nicht auf die Tatsache der Inkarnation des Logos, sondern nur auf den Modus der Erlösung, sofern dieselbe durch das schmerzvolle Leiden und Sterben des Gottessohnes bewirkt werden sollte. In diesem Sinne sagt z. B. Gregor d. Gr.: »Freilich hatte jener Behemoth den menschgewordenen Sohn Gottes erkannt, er kannte aber nicht die Art und Weise unserer Erlösung. Er wusste nämlich, dass zum Zwecke unserer Erlösung der Sohn Gottes Mensch geworden war, aber das wusste er nicht, dass dieser unser Erlöser ihn durch sein Sterben durchbohren sollte. . . . . .« [2]) Andere glaubten — und das war die allgemeine Ansicht —, Satan habe sich überhaupt in Christus, in

---

1) orat. catech. c. 26. PP. gr. 45, 67: *τῷ μὲν κατα το δίκαιον λόγῳ, ἐκεῖνα ὁ ἀπατεὼν ἀντιλαμβάνει, ὧν τὰ σπέρματα διὰ τῆς ἰδίας προαιρέσεως κατεβάλετο. Ἀπατᾶται γὰρ καὶ αὐτὸς τῷ τοῦ ἀνθρώπου προβλήματι ὁ προαπατήσας τὸν ἄνθρωπον τῷ τῆς ἡδονῆς δελεάσματι. Ὁ δὲ σκοπὸς τῶν γιγνομένων ἐπὶ τὸ κρεῖττον τὴν παραλλαγὴν ἔχει. Ὁ μὲν γὰρ ἐπὶ διαφθορᾷ τῆς φύσεως τὴν ἀπατὴν ἐνήργησεν· ὁ δὲ δίκαιος ἅμα καὶ ἀγαθὸς, καὶ σοφὸς, ἐπὶ σωτηρίᾳ τοῦ καταφθαρέντος τῇ ἐπινοίᾳ τῆς ἀπάτης ἐχρήσατο.*

2) Et quidem Behemoth iste Filium Dei incarnatum noverat, sed redemptionis nostrae ordinem nesciebat. Sciebat enim, quod pro redemptione nostra incarnatus Dei Filius fuerat, sed omnino, quod idem Redemptor noster illum moriendo transfigeret, nesciebat. Moral. 33, 7 n. 14. PP. lat. 76, 680sq.

dessen Persönlichkeit getäuscht. es sei ihm zweifelhaft gewesen, ob derselbe der Sohn Gottes sei. So schreibt z. B. Leo d. Gr.: »Gerade das aber, Geliebteste, dass Christus aus der Jungfrau geboren werden wollte, erscheint das nicht als das Werk der höchsten Weisheit? Damit nämlich der Teufel von der Geburt des Heilandes des Menschengeschlechts nichts wüsste und bei seiner Unkenntnis betreffs der übernatürlichen Empfängnis denjenigen gerade wie alle andern geboren wähnte, bei welchem er im Vergleich zu allen anderen gar keinen Unterschied bemerkte. Aus der Ähnlichkeit der Natur schloss er auf die Gleichheit des sittlich-rechtlichen Zustandes und hielt den für gebunden durch die Fesseln der Sünde, den er nicht frei sah von der Schwachheit und Sterblichkeit.« [1]) Einige Zeilen weiter schreibt er: »Da also der Erlöser in seiner Erbarmung und Allmacht so die Annahme seiner menschlichen Natur anordnete, dass er die mit seiner Menschheit unzertrennlich verbundene Kraft seiner Gottheit unter dem Schleier unserer Schwachheit verbarg, so ward die Verschlagenheit des sich sicher wähnenden Feindes getäucht, der das zum Heile der Welt geborne Kind wie alle andern sogleich bei seiner Geburt sich unterworfen wähnte. Er sah es nämlich wimmern und weinen, sah es in Windeln gehüllt, der Beschneidung unterworfen, das gesetzliche Opfer darbringen. Weiter sah er dann auch bei ihm das gewöhnliche Wachstum der Kinder und die natürliche Entwicklung zum Mannesalter und hielt den für zweifellos verstrickt in die Erbsünde, dessen sterbliche Natur er aus so vielen Anzeichen erkannte.« [2])

---

1) Hoc ipsum autem, dilectissimi, quod Christus nasci elegit ex virgine, nonne apparet altissimae fuisse rationis? ut scilicet natam humano generi salutem diabolus ignoraret, et spiritali latente concepta, quem non alium videret, quam alios, non aliter crederet natum esse quam caeteros. Cujus enim similem cum universis advertit naturam, parem habere arbitratus est cum omnibus causam; non intellexit a transgressionis vinculis liberum, quem ab infirmitate mortalitatis non invenit alienum. Serm. 22 in nativit. Dom. II. c. 3. PP. lat. 54, 196.

2) Cum igitur misericors omnipotensque Salvator ita susceptionis humanae moderaretur exordia, ut virtutem inseparabilis a suo homine Deitatis per velamen nostrae infirmitatis absconderet, illusa est securi hostis astutia, qui nativitatem pueri in salutem generis humani procreati, non aliter sibi, quam omnium nascentium putavit obnoxiam. Vidit enim vagientem et lacrymantem, vidit pannis involutum (Luc. 2, 12), circumcisioni subditum, et legalis sacrificii oblatione perfunctum. Agnovit deinceps solita pueritae incrementa et usque in viriles annos de naturalibus non dubitavit augmentis, . . . et . . nequaquam credidit primae transgressionis exsortem, quem tot documentis didicit esse mortalem. a. a. O. c. 4. PP. lat. 54, 197. cf. auch Cyrill von Jerusal. Catech. 12, 15. PP. gr. 33, 742.

Auch Ignatius Mart. lehrt nach Hieronymus [1]) ausdrücklich, darum sei der Logos von der Jungfrau empfangen, damit seine menschliche Geburt dem Satan verborgen bleibe. Für dieselbe Auffassung, dass Satan an der Gottheit Christi gezweifelt habe, zitiert Schanz [2]) auch noch den hl. Chrysostomus, Hilarius und Hieronymus. — Das Faktum der Täuschung (im Sinne von Irrtum) Satans inbezug auf den Modus der Erlösung (durch das Kreuz Christi) steht wohl ausser jedem Zweifel; aber auch selbst inbezug auf die Persönlichkeit Christi ist ein Irrtum des Teufels dogmatisch durchaus nicht zu beanstanden. Satan konnte, wie die Theologen sagen, die Tatsache der Inkarnation nur erkennen ex visione oder ex revelatione. Da keines von beiden für ihn zutraf, so hatte er nur eine konjekturale Erkenntnis, wie Thomas im Anschluss an Matth. IV. (Versuchung Christi) und Augustinus darlegt.« Zu 1 ist also zu sagen, dass nach Augustinus de civit. Dei 9, 21: »Christus den Teufeln insoweit bekannt wurde, als er es wollte, nicht dadurch dass er das ewige Leben ist, sondern durch gewisse zeitliche Wirkungen seiner Macht«, aus welchen sie eine gewisse Mutmassung schöpften, dass Christus der Sohn Gottes sei. Weil sie jedoch anderseits in ihm manche Zeichen menschlicher Schwachheit sahen, erkannten sie ihn keineswegs mit Sicherheit als den Sohn Gottes.« [3]) Diese Anschauung wird entschieden von Schanz vertreten und verteidigt. In seinem Kommentar zum Matthaeus-Evangelium schreibt derselbe bei der Erklärung der Versuchung Christi zu Kap. 4 V. 3: Wenn du Gottes Sohn bist, so sprich, dass diese Steine hier Brot werden: ». . . εἰ ist nicht als simulierter, sondern als wirklicher Zweifel aufzufassen. Der Teufel weiss nicht bestimmt, dass er den Sohn Gottes vor sich hat. Denn bei vollkommener Erkenntnis der gött-

1) Comment. in Evang. Matth. I, 1 PP. lat. 26, 24.

2) Commentar über das Evangelium des hl. Matthäus. Freiburg. 1879. S. 136.

3) Ad primum ergo dicendum, quod sicut Augustinus dicit in IX de civitate Dei cap. 21 »Christus tantum innotuit daemonibus, quantum voluit, non per id, quod est vita aeterna, sed per quaedam temporalia suae virtutis effecta,« ex quibus quandam conjecturam habebant, Christum esse Filium Dei. Sed quia rursus in eo quaedam signa humanae infirmitatis videbant, non pro certo cognoscebant eum esse Filium Dei. S. theol. III. q. 41 art. 1 ad 1. Vgl. oben Anm. 2 S. 66 (Leo Magn.). So sehr also auch die Prophezeiungen und Wunder, überhaupt das ganze Auftreten Christi den Teufel von der Menschwerdung des Logos hätte überzeugen müssen, so brachte ihn doch die ihm unbegreifliche Erniedrigung des Sohnes Gottes zum Zweifel und zur Möglichkeit der Täuschung.

lichen Natur hätte der Teufel eine Versuchung gar nicht unternehmen können. Dieser Ansicht huldigen auch die Kirchenväter, indem sie den Teufel im Zweifel über die Person Christi sein lassen .... Der Zweifel zeigt, dass er das Geheimnis der Menschwerdung nicht kannte, das auch den Engeln vorher unbekannt war« (1. Petr. 1, 12).[1])

3. Begrifflich erscheint die Täuschung des Teufels vielfach bei den Vätern als eine Selbsttäuschung. Der Irrtum Satans kommt nicht etwa zu Stande durch eine positive, der natürlichen Entwicklung des Intellektes des Teufels gleichsam violente, seiner psychologischen Verfassung nicht naturgemässe Einwirkung Gottes auf Satan, sondern er hat seinen tiefsten Grund in der Bosheit und Verkehrtheit des Teufels selbst. Er ist nicht ein reiner, des sittlichen Momentes entbehrender Irrtum des Verstandes, sondern schliesst zugleich eine dem ethischen Gebiete angehörende Verkehrtheit des Willens ein. Das ist durchweg die patristische Auffassung, die wir wiederholt mit ausdrücklichen Worten ausgesprochen finden. So täuschte sich Satan nach Gregor dem Grossen »fastu superbiae suae«: »Der Erzfeind erkannte, dass der Erlöser des Menschengeschlechts als sein siegreicher Gegner im Kriege in die Welt gekommen sei; daher auch das Wort des Besessenen im Evangelium: ‚Was ist zwischen uns und dir, Sohn Gottes? Bist du hierher gekommen, vor der Zeit uns zu quälen?' (Matth. 8, 29.) Vorher jedoch, bevor er ihn leiden sah, als er ihn der Schwächen der Menschheit fähig erblickte, bekam er in seinem anmassenden Stolze Zweifel über alles das, was er in bezug auf seine Gottheit argwöhnisch vermutete.

1) a. a. O. S. 136. Auf den Einwurf Arnoldi's: »begreift es sich, dass ein solcher Geist für den blossen Fall der Möglichkeit sich erlauben könne, mit Forschermiene an denjenigen heranzutreten, von welchem er befürchten muss, dass er sein furchtbarer Richter sei?« entgegnet Sch. mit vollem Rechte: »Der Teufel ist aber nach der ganzen biblischen Lehre ein für immer verurteilter böser Geist, dessen einzige Freude in der Beförderung des Bösen besteht. Wie eine Auflehnung gegen Gott seinen Sturz herbeigeführt hat, so konnte er auch, trotz der Möglichkeit, Jesus zum Richter zu haben, ihn versuchen. Nec timuit cogitans, ne forte, si inventus fuerit filius Dei, inveniar illi fecisse injuriam. Sed nihil dubitat dicere nec facere, qui nihil sibi reliquit, quod speret. (Op. imp.)« a. a. O. S. 137. All' diesem stehen diejenigen Stellen der hl. Schrift nicht entgegen, nach denen Satan Christum als Sohn Gottes zu erkennen und anzuerkennen scheint (z. B. Luc. 4, 41). Es ist daselbst eben von der nur konjekturalen Erkenntnis Satans die Rede.

Indem er nämlich ganz von Hochmut erfüllt diesen in seiner demütigen Niedrigkeit sah, zweifelte er an seiner Gottheit.« [1])

Nach Leo dem Grossen ist Satans eigene Bosheit die Quelle seines Irrtums: »Denn, wenn der grausame und stolze Feind den Plan der göttlichen Barmherzigkeit hätte erkennen können, dann hätte er die Juden eher durch Milde zu mässigen, als durch ungerechten Hass aufzustacheln gesucht, damit er nicht die Herrschaft über alle Gefangenen verlöre, indem er die Freiheit des Einen, der ihm nichts schuldete, ungerecht verfolgt. Es täuschte ihn also seine eigene Bosheit.« .... [2])

4. Gott lässt nun diese Selbsttäuschung Satans nach der Lehre der Väter nicht nur zu, sondern wählt absichtlich zur Erlösung der Menschheit eine Entwicklung, in welcher sich diese Selbsttäuschung verwirklicht und zwar aus den erhabensten und weisheitsvollsten Absichten. Er will in der Erlösung eine herrliche Parallele zur Tat Adams konstruieren, in welcher nicht nur eine gewisse Schönheit zu bewundern ist, sondern auch die unendliche Gerechtigkeit Gottes in der Berücksichtigung und Lösung aller, auch der kleinsten Momente, die sich in der zu sühnenden ersten Sünde finden, in der bewunderungswürdigsten Weise illustriert wird. In dieser Auffassung stimmen wohl alle Väter überein.

5. Indem Gott diese Selbsttäuschung Satans so benutzt und sie in diesem Sinne will, erhält das den Anschein, als ob Gott den Teufel direkt in positiver Einwirkung auf dessen Intellekt resp. in falscher Vorspiegelung getäuscht habe. Von diesem Gesichtspunkte aus werden manche Aussprüche der Väter, wird selbst die Theorie Gregors von Nyssa, seine »klug ersonnene Täuschung« verständlich. Dieses »Aussinnen« der Täuschung ist eben nicht als ein hinterlistiger Anschlag, sondern als eine weis-

1) Antiquus hostis Redemptorem humani generis, debellatorem suum in mundum venisse cognovit; unde per obsessum hominem in Evangelio dicitur: »Quid nobis et tibi, Fili Dei? Venisti huc ante tempus torquere nos« (Matth. 8, 29). Qui tamen prius, quam hunc passibilem cerneret, quum posse mortalia perpeti humanitatis videret, omne quod de ejus divinitate suspicatus est, ei fastu superbiae suae in dubium venit. Nihil quippe nisi superbum sapiens, dum esse hunc humilem conspicit, Deum esse dubitavit. Moral. 2, 24 (al. 16, vel 23), n. 43. PP. lat. 75, 576.

2) Si enim crudelis et superbus inimicus consilium misericordiae Dei nosse potuisset, Judaeorum animos mansuetudine potius superare, quam injustis odiis studuisset accendere, ne omnium captivorum amitteret servitutem, dum nihil sibi debentis persequitur libertatem. Fefellit ergo illum malignitas sua. Serm. 62, c. 3. PP. lat. 54, 351. Vgl. die oben zit. Stelle. Anm. 2. S. 66.

heitsvolle Anordnung zu deuten, die mit dem Gottesbegriffe sehr wohl vereinbar ist. Es erscheint nur der ganze Plan auf den ersten Blick als eine Hinterlist.

6. Man kann demgemäss sagen: In den Darstellungen der Väter in bezug auf die Täuschung des Teufels erscheinen freilich manche Äusserungen phantastisch ausgemalt und übertrieben, der Gottesidee wenig entsprechend; namentlich gilt das von einer hie und da mehr oratorisch als streng theologisch behaupteten Notwendigkeit einer Täuschung. Dagegen ist die patristische Täuschung Satans, sofern sie als eine in der gefallenen Engelnatur begründete Selbsttäuschung erscheint, welche Gott vorausgesehen und gleichsam zur »Ablösung des Augustinischen jus diaboli« benutzt hat, philosophisch und dogmatisch nicht zu beanstanden.

Drittens. — In noch höherem Grade, als diese Täuschung des Teufels, befremdet auf den ersten Blick die Lehre, dass sogar dem Satan das Blut Christi als Lösepreis dargebracht sei.

1. Es ist gewiss nicht zu leugnen, dass sich auch hier manche Äusserungen bei den Vätern finden, welche wir in ihrem Wortlaute nicht approbieren können. Wir sahen oben bei der Darstellung der ersten Theorie, wie z. B. Origenes das Blut Christi als Lösepreis für die Menschen darstellt, der geradezu auf Grund eines Vertrages dem Teufel gezahlt sei, und dass Gregor v. Nyssa dasselbe eigens als geeignetes Tauschobjekt nachweist, statt dessen der von Gott getäuschte Satan die ihm verfallene Menscheit heraus gibt. Indessen:

2. Die missverständlichen Stellen, namentlich eines Origenes und Gregors von Nyssa, die hier am meisten in Betracht kommen, finden wir in ihrer ungünstigen Deutung nicht nur nirgends in der Patristik positiv angenommen, sondern im Gegenteil sofort bei Gregor von Nazianz entschieden zurückgewiesen. Nachdem er die Frage gestellt hat: »Wem denn ist jenes Blut für uns, und aus welchem Grunde, vergossen worden, jenes, sage ich, erhabene und vornehme Blut Gottes, des Opferpriesters und Opferlammes zugleich? Vom Teufel nämlich wurden wir festgehalten, da wir ja unter die Sünde verkauft waren, und die Lust zum Verbrechen gemacht hatten. Wenn nun doch der Lösepreis keinem Andern gezahlt wird, als demjenigen, der die Gefangenen in Besitz hat, so frage ich, wem ist er denn dargeboten und aus welchen Grunde? Wenn jenem Bösewicht, — welch' entsetzliche Schmach, wenn

der Räuber nicht nur von Gott, sondern sogar auch Gott selbst als Lösepreis in Empfang nimmt, eine so ausgezeichnete und hervorragende Gabe für seine tyrannische Herrschaft, so dass deshalb unsere Verschonung eine Forderung der Billigkeit gewesen wäre. Wenn aber dem Vater (dann frage ich), erstens, wie ist denn das geschehen? Denn von ihm wurden wir doch gar nicht gefangen gehalten; weiter aber, wie will man es begründen, dass der Vater Wohlgefallen habe an dem Blute des Eingebornen, da er doch nicht einmal den Isaak als Opfer seines Vaters annehmen wollte, sondern an Stelle des Menschenopfers mit Vertauschung der Opfergabe den Widder setzte?« fügt er sofort die Antwort bei: »Das ist doch klar, dass der Vater der Empfänger war, freilich nicht so, als ob er das verlangt oder dessen bedurft hätte, sondern gemäss einer gewissen weisen Anordnung und weil die von Gott angenommene menschliche Natur dem Menschen die Heiligkeit bringen musste, um uns nach machtvoller Überwindung des Gewalthabers frei zu machen und zu sich zurückzuführen durch die Vermittlung des Sohnes, der dies zur Ehre seines Vaters vollführte.« [1]) Also dem Vater ist das kostbare Blut Christi dargebracht worden, wie es der von Gott festgesetzten Anordnung entsprach, sagt Gregor kurz und bestimmt. Noch schärfer drückt denselben Gedanken Johannes von Damaskus aus mit der emphatischen Schlussbemerkung: »Fern sei es, dass des Herrn Blut dargebracht sei dem Tyrannen!« [2]) Und in ähnlicher Weise schreiben,

---

1) Orat. 45 in sanct. Pascha n. 22. PP. gr. 36, 654: *Τίνι γὰρ τὸ ὑπὲρ ἡμῶν αἷμα, καὶ περὶ τίνος ἐχέθη, τὸ μέγα καὶ περιβόητον τοῦ Θεοῦ, καὶ ἀρχιερέως, καὶ θύματος; Κατειχόμεθα μὲν γὰν ὑπὸ τοῦ πονηροῦ, πεπραμένοι ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν, καὶ ἀντιλαβόντες τῆς κακίας τὴν ἡδονήν. Εἰ δὲ τὸ λύτρον οὐκ ἄλλου τινὸς, ἢ τοῦ κατέχοντος γίνεται, ζητῶ, τίνι τοῦτο εἰσηνέχθη, καὶ δι᾽ ἥντινα τὴν αἰτίαν; Εἰ μὲν τῷ πονηρῷ, φεῦ τῆς ὕβρεως· εἰ μὴ παρὰ τοῦ Θεοῦ μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸν Θεὸν αὐτὸν λύτρον ὁ λῃστὴς λαμβάνει, καὶ μισθὸν οὕτως ὑπερφυῆ τῆς ἑαυτοῦ τυραννίδος, δι᾽ ὃν καὶ ἡμῶν φείδεσθαι δίκαιον ἦν· εἰ δὲ τῷ Πατρὶ, πρῶτον μὲν πῶς; Οὐχ ὑπ᾽ ἐκείνου γὰρ ἐκρατούμεθα. Δεύτερον δὲ, τίς ὁ λόγος, Μονογενοῦς αἷμα τέρπειν Πατέρα, ὃς οὐδὲ τὸν Ἰσαὰκ ἐδέξατο παρὰ τοῦ πατρὸς προσφερόμενον, ἀλλ᾽ ἀντηλλάξατο τὴν θυσίαν, κριὸν ἀντιδους τοῦ λογικοῦ θύματος; Ἢ δῆλον, ὅτι λαμβάνει μὲν ὁ Πατὴρ, οὐκ αἰτήσας, οὐδὲ δεηθεὶς, ἀλλὰ διὰ τὴν οἰκονομίαν καὶ τὸ χρῆναι ἁγιασθῆναι τῷ ἀνθρωπίνῳ τοῦ Θεοῦ τὸν ἄνθρωπον· ἵν᾽ αὐτὸς ἡμᾶς ἐξέληται, τοῦ τυράννου βίᾳ κρατήσας, καὶ πρὸς ἑαυτὸν ἐπανάγαγῃ διὰ τοῦ Υἱοῦ μεσιτεύσαντος, καὶ εἰς τιμὴν τοῦ Πατρὸς τοῦ οἰκονομήσαντος, ᾧ τὰ πάντα παραχωρῶν φαίνεται.*

2) de fid. orthod. 3, 27. PP. gr. 94, 1095: *Μὴ γὰρ γένοιτο τῷ τυράννῳ τὸ τοῦ Δεσπότου προσενεχθῆναι αἷμα.*

wie aus den früher zitierten Texten hervorgeht, alle Vertreter der übrigen Theorien namentlich der weitverbreiteten Athanasianischen und der Opfer-Theorie.

3. Weiter ist der Lösepreis, soweit er dem Teufel zugeeignet wird, nach der allgemein patristischen Auffassung kein dem Teufel eigener Lösepreis, d. h. er ist nicht sachlich verschieden von demjenigen, durch welchen Gott versöhnt wurde. Das Eine kostbare Blut besänftigt den Vater und stellt sich uns dar als Lösepreis dem Satan gegenüber. In der ganzen Patristik tritt nie eine andere Auffassung auf, als ob dem Teufel eine ganz eigene Genugtuung geleistet sei; manche Väter, wie z. B. Origenes [1]. und Augustinus [2] bezeugen ausdrücklich die reale bezw. materielle Identität der dem Vater und dem Teufel zugeeigneten Genugtuung. Wir können demnach gemäss der Lehre der Väter in der Vergiessung des kostbaren Blutes Christi eine doppelte Seite unterscheiden, eine, welche Gott angeht, und eine zweite, welche zum Teufel eine Beziehung hat.

4. Keiner der Väter erblickt in dieser auf den Teufel gehenden Seite der Einen Heilstat Christi das formelle oder wesentliche Moment der von Christus geleisteten Satisfaktion. Die Erlösung ist vielmehr wesentlich und formell erfolgt durch das Opfer Christi am Kreuze. Wir haben das oben bereits hervorgehoben und namentlich nachgewiesen, dass gerade diejenigen Väter, welche die den Teufel betreffende Seite des Werkes so sehr und über Gebühr hervorgehoben hatten, wie Origenes und Gregor Nyss. klar und bestimmt das Opfer Christi als wahre Quelle unserer Erlösung bezeichnet haben. [3]

5. Damit steht in Verbindung, dass dasjenige Moment in der Erlösungstat Christi, welches sich als Lösepreis dem Satan gegenüber darstellt, auch nicht ein selbständiges und unabhängiges war. Wenn der Teufel einst quasi-juste die Herrschaft

---

1) In ep. ad Rom. 4, 11. PP. gr. 14, 1000: Secundum voluntatem Patris forma servi suscepta obtulit victimam pro universo mundo tradens sanguinem suum principi hujus mundi, secundum sapientiam Dei, quam nemo principum hujus mundi cognovit. Der griechische Text fehlt.

2) De Trinit. 4 c. 13 n. 17. PP. lat. 42, 899. Text s. oben S. 51.

3) Dass das Opferblut dem Teufel (und nicht dem Vater allein) dargebracht sei, dafür findet sich nirgends auch nur die leiseste Andeutung, ist bei den Vätern a priori auf Grund ihrer feststehenden Anschauungen als unmögliche Lehre abzuweisen, und das Gegenteil findet sich noch zum Überflusse meist deutlich in den oben zitierten Texten bezeugt.

über den gefallenen Menschen bekommen hatte, dann konnte derselbe jetzt, um in der anschaulichen Weise der Väter zu sprechen, gleichsam zu Gott sagen: »In vollkommener Gerechtigkeit und Weisheit hast Du mir den Menschen, welcher sich selbst mir frei gegen Deinen hl. Willen hingegeben hatte, unterworfen. Wenn auch nicht mir, so bist Du es doch Dir, Deiner eigenen Gerechtigkeit, Heiligkeit und Weisheit schuldig, dass Du bei der Zurückführung der Menschen zur Freiheit der Kinder Gottes in geeigneter Weise auch diese nach Deinem hl. Willen auf Grund der Umstände der ersten Sünde herbeigeführte (Rechts-)Lage mit berücksichtigest. Du wirst zur Erlösung der Menschen einen Modus wählen, der alle durch die Sünde tatsächlich herbeigeführten und von Dir sanktionierten Beziehungen in ebenso gerechter, wie weisheitsvoller Weise ordnet und darum auch jene Beziehung nicht ungeordnet lassen, welche die Menschheit in gerechter Strafe infolge der ersten Sünde an meine Herrschaft kettet.« Gottes Gerechtigkeit erreicht nach den Vätern alle äussersten Grenzen, vor ihr besteht auch nicht der leiseste Schatten einer Ungerechtigkeit oder Unordnung, sie dringt ein in die entlegensten Beziehungen der Sünde, in das Reich der Ungerechtigkeit selbst. Selbst im Reiche der Sünde ordnet sie die Ruinen, wie Augustinus so schön sagt.[1])

Das war die Anschauung der Väter. Die Beziehung der Menschen zum Teufel sollte nicht unberücksichtigt bleiben, aber sie war und blieb ihrer Natur nach sekundärer Art. Darum blieb die Versöhnung mit Gott das eigentliche und erste Moment in der Genugtuung Christi; alles Andere, und somit auch die Beziehung zu Satan kam erst in voller Abhängigkeit davon zur Geltung. Durch das Opfer am Kreuze wurde die Grundlage der Herrschaft Satans vernichtet, wie die Väter wiederholt betonen. Wir hörten schon früher von Augustinus,[2]) dass Christus »durch seinen Tod als das Eine, wahrste Opfer für uns alle und jegliche Schuld, infolge welcher uns die höllischen Mächte mit recht zur Strafe gefangen hielten« vernichtet und vollkommen aufgehoben habe. An einer anderen Stelle drückt derselbe hl. Lehrer den gleichen Gedanken aus, wenn er sagt: »Wenn deshalb die Sündentat durch Gottes gerechten Zorn den Menschen dem

---

1) Nec fieri ullo modo potest, ut Dei summi et veri perfecta justitia, quae usquequaque pertenditur, deserat etiam ordinandas ruinas peccantium. De lib. arbitr. 3, 10 n. 29. PP. lat. 32, 1285.

2) de Trin. 4, 13, 17. PP. lat. 42, 899.

Teufel unterworfen hat, dann entriss fürwahr der Sündennachlass durch Gottes gnädige Wiederversöhnung den Menschen dem Teufel.«[1]) Nach Basilius, der doch der origenistischen Auffassung recht nahe stand, kann ja deshalb ein gewöhnlicher Mensch seinen Mitmenschen nicht erlösen, weil er nicht imstande ist, den Teufel rechtlich und wirksam zu veranlassen, seinen Gefangenen frei zu geben, und das darum nicht, weil er nicht einmal für seine eigenen Sünden Gott ein Sühnopfer darzubringen imstande ist — wie soll er das dann für einen andern können![2]) Eine Erlösung vom Satan, eine diesem etwa zugeeignete Genugtuung ist also nur denkbar in voller Abhängigkeit von dem Sühnopfer an Gott und der dadurch zu bewirkenden Versöhnung Gottes. Ebenso musste nach Gregor d. Gr. zur Ablösung des »Rechtes« Satans zuerst die Sündenschuld Gott gegenüber getilgt werden. »Der Teufel hielt den Menschen mit einem gewissen Rechte in seiner Gefangenschaft fest, da dieser, frei geschaffen, seiner Verführung zur Ungerechtigkeit zugestimmt hatte. Diese Schuld war also zu tilgen, sie konnte aber ohne Opfer nicht getilgt werden.«[3])

Vom hl. Johannes von Damaskus hörten wir bereits, dass sich Christus in seinem Tode dem Vater, gegen den gesündigt und dem Genugtuung zu leisten war, dargebracht habe, damit dadurch die Herrschaft Satans gebrochen werde. »So stirbt er denn, indem er den Tod zu unserm Heile annimmt und sich selbst für uns dem Vater als Opfergabe darbietet. Gegen ihn nämlich hatten wir gefehlt und ihm war somit der Lösepreis für uns zu zahlen, damit wir auf diese Weise von der Verdammnis befreit würden.«[4]) Wie in der Sünde Adams, so finden wir nach der

---

1) Si ergo commissio peccatorum per iram Dei justam hominem subdidit diabolo, profecto remissio peccatorum per reconciliationem Dei benignam eruit hominem a diabolo. De Trinit. 13, 12 n. 16. PP. lat. 42, 1026.

2) Basil. in Ps. 48, PP. gr. 29, 437. Text s. S. 50. A. 1.

3) Diabolus sub captivitate sua quasi juste tenuit hominem, qui libero arbitrio conditus ei injuste consensit. Delenda ergo erat talis culpa, sed nisi per sacrificium deleri non poterat. Moral. 17, 30, 46. PP. lat. 76, 32. Die Fortsetzung des Textes s. S. 52 oben. Vgl. auch lib. 9, c. 38 n. 61. PP. lat. 75, 893sq.

4) De fid. orthod. 3, 27. PP. gr. 94, 1095: *Θνήσκει τοίνυν, τὸν ὑπὲρ ἡμῶν θάνατον ἀναδεχόμενος, καὶ ἑαυτὸν τῷ Πατρὶ προσφέρει θυσίαν ὑπὲρ ἡμῶν· αὐτῷ γὰρ πεπλημμελήκαμεν καὶ αὐτὸν ἔδει τὸ ὑπὲρ ἡμῶν λύτρον δέξασθαι, καὶ οὕτως ἡμᾶς λυθῆναι τῆς κατακρίσεως.*

Auffassung der Väter auch in deren Aufhebung durch Jesus Christus die Verkettung von drei in Betracht kommenden ethischen, persönlichen Prinzipien: Gott, Mensch und Satan. Wie aber in der Sünde Adams die eine gewisse Herrschaft begründende Beziehung Satans zum Menschen eine durchaus in sich unselbständige und von Gottes gerechter Anordnung bedingte war, so war auch in der Erlösungstat Christi die jene Herrschaft Satans rechtlich aufhebende Seite eine vollkommen untergeordnete und nach Gottes hl. Willen durchaus von dem wesentlichen Momente in der Heilswirkung Christi abhängige. Man wirft somit den Vätern mit Unrecht ihren Dualismus vor, der sich in den Erörterungen über die Genugtuung Christi, Gott und dem Teufel gegenüber zeige.[1]) Zum Wesen des heterodoxen Dualismus gehört die Coordination und gegenseitige Unabhängigkeit der beiden in Frage stehenden Prinzipien. Eine solche Coordination und Unabhängigkeit Satans in Bezug auf Gott wird nirgends in der Patristik vorausgesetzt oder gelehrt, sondern geradezu direkt geleugnet.

6. Sofern bei dieser vollkommenen Abhängigkeit der sekundären Seite an der Erlösungstat Christi von deren erstem und wesentlichem Momente von einem Lösepreise an Satan die Rede sein kann, ist derselbe ferner nicht ein solcher im vollen Sinne des Wortes. Er hat Satan keineswegs bereichert oder ihm ein Gut zum Besitze überwiesen. So sagt Augustinus: »In dieser Erlösung ist gleichsam als Preis für uns gegeben das Blut Christi, durch dessen Empfang der Teufel nicht bereichert, sondern gefesselt worden ist.«[2]) Auch die allgemeine Lehre der Väter von dem am Kreuze — natürlich dem Vater — dargebrachten Opfer legt den obigen Satz als der patristischen Auffassung entsprechend nahe. Und die Unerträglichkeit der Lehre von einem eigentlichen dem Satan gezahlten Lösepreise in den Augen der Väter zeigt sich endlich unzweideutig darin, dass, wenn ihre Theorie sich nach dieser Richtung hin entwickelte, ihr sofort und allgemein wieder die Spitze gebrochen wurde durch die früher erörterte Täuschung des Teufels inbezug auf den ihm gezahlten Lösepreis. Einstimmig protestieren die Väter, soweit sie sich überhaupt

---

1) Vgl. Bauer a. a. O. S. 155.

2) In hac redemptione tamquam pretium pro nobis datus est sanguis Christi, quo accepto diabolus non ditatus est, sed ligatus. De Trinit. 13, 15 n. 19. PP. lat. 42, 1029.

äussern, dagegen, dass der Teufel wirklich etwas als Ersatz erworben habe. Gerade um diesen Protest aufrecht zu halten, greifen sie zu der Lehre von der Täuschung Satans, welcher Christum, nachdem er ihn verschluckt hat, doch wegen der in demselben wohnenden Gottheit nicht bei sich behalten und so mit der Gottheit wieder von sich geben muss. [1])

7. Der Sohn Gottes hatte vom Vater den Auftrag erhalten, die Welt zu erlösen, und zwar durch eine Genugtuung nach der strengsten Gerechtigkeit. In alle dem, was der Menschensohn zu diesem Zwecke von der Krippe bis zum Kreuze zur Erlösung seiner Stammesgenossen litt und duldete, lag in der Tat ein Moment, welches Satan in seiner psychologischen Verfassung, in seinem Hasse, gleichsam »befriedigte«, namentlich war die nach Gottes heiliger, gerechter und weiser Anordnung notwendige, schmerzensreiche und tiefverdemütigende Vergiessung des hl. Opferblutes Christi am Stamme des hl. Kreuzes tatsächlich gewissermassen eine der Bosheit des Satans nicht unwillkommene »Befriedigung«. Das ist das Moment, auf Grund dessen das Blut des Sohnes Gottes mit Recht von den Vätern als »Genugtuung«, als »Lösepreis« im weiteren Sinne Satan gegenüber gedacht werden konnte.

8. Von diesen Gesichtspunkten aus scheint uns die Lösung der vorliegenden Frage über den an den Teufel gezahlten Lösepreis, wie sie Thomassin [2]) gibt: das pretium sei principalius doch dem Vater dargebracht worden, der Auffassung der Väter nicht ganz zu entsprechen; sie ist auch wohl dogmatisch nicht korrekt. Dörholt [3]) lässt die Väter richtiger »mehr bildlich« sprechen, doch scheint diese Lösung nicht erschöpfend zu sein.

Dieser patristische Lösepreis ist nach alle dem also kein eigentlicher, dem Satan eigener und auch nicht ein solcher im vollen Sinne des Wortes, durch welchen Satan einen wahren Er-

---

1) So z. B. Origenes in Matth. 16 n. 8. PP. gr. 13, 1398: *ουχ ὁρῶντι, ὅτι οὐ φέρει τὴν ἐπὶ τῷ κατέχειν αὐτὴν βάσανον.* — Cyrillus v. Jerusal. Catech. 12, 15. PP. gr. 33, 742: *"Ἔδει (γὰρ) ὑπὲρ ἡμῶν παθεῖν τὸν κύριον, ἀλλ' οὐκ ἂν ἐτόλμησε προσελθεῖν ὁ διάβολος, εἰ ᾔδει τοῦτον. Εἰ γὰρ ἔγνωσαν, οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν. Δέλεαρ τοίνυν τοῦ θανάτου γέγονε τὸ σῶμα, ἵνα ἐλπίσας καταπιεῖν ὁ δράκων, ἐξεμέσῃ καὶ τους ἤδη καταποθέντας."* — Cyrillus v. Alexandr. Comm. in Joh. lib. 2 ad 1, 29. PP. gr. 73, 191: *Εἷς ἀπέθανεν ὑπὲρ πάντων, ἵνα οἱ πάντες ζήσωμεν ἐν αὐτῷ· καταπιὼν γὰρ ὁ θάνατος τὸν ὑπὲρ πάντων ἀμνόν, πάντας ἐξήμεσεν ἐν αὐτῷ τε καὶ σὺν αὐτῷ.*

2) De inc. Verb. Dei lib. 9 c. 8.

3) a. a. O. S. 132.

satz bekommen hätte und bereichert worden wäre. Es ist vielmehr nur die Bezeichnung für eine minder wesentliche oder besser, nur accidentale, von dem ersten und wesentlich auf die Versöhnung mit Gott gehenden Moment durchaus abhängige Seite in der Genugtuungstat Christi, sofern die notwendige Dahingabe von Blut und Leben von seiten des Sohnes Gottes zur Erlösung der Menschen in gewissem Sinne für den Teufel eine »Genugtuung«, eine »Befriedigung« seiner Bosheit und Schlechtigkeit einschloss. Das wenigstens ist der Grundgedanke in der patristischen Auffassung vom Lösepreise, der an den Teufel gezahlt sei. Freilich finden wir die Klarheit dieser Anschauung nicht selten verdunkelt, wie wir das oben bereits in etwa begründet haben. Selbst Gregor von Nazianz, dem doch das Problem formell aufgestossen war und der es positiv zu lösen suchte, hat die bestimmte Formel nicht gefunden.

Indem er den Lösepreis ausdrücklich nur Gott zueignet und den Teufel befriedigt werden lässt propter dispensationem d. h. ihm auf Grund des von Gott entworfenen Heilsplanes irgend welche »Befriedigung« beim Tode Christi zuerkennt, begnügt er sich im Uebrigen mit dem einfachen Proteste gegen die Zueignung des Lösepreises an den Teufel.

§ 6.

Der dogmatische und formal-dialektische Wert und Charakter der voranselmischen Theorien.

Auf Grund der bisherigen Erörterungen lässt sich unschwer ein Urteil über den dogmatischen Wert der patristischen Theorien feststellen.

Was zunächst die erste Reihe jener Theorien betrifft, so wurde offenbar die den Satan betreffende, nur sekundäre Seite in der Erlösungstat Christi über Gebühr und zum Schaden der wesentlichen primären Seite der Genugtuung dem Vater gegenüber aus ihrer untergeordneten Stelle vorgerückt. So sehr auch die Behandlung des von der hl. Schrift klar und bestimmt proponierten Problems über die Beziehung der Heilswirkung Christi zu Satan auf Grund eines in der historischen Ursünde und Genugtuung ruhenden und geoffenbarten Momentes berechtigt, ja notwendig erscheint, so enthalten doch die einzelnen diesbezüglichen Hypothesen neben dem Gehalte an berechtigter Wahrheit, wie wir sahen, viele Unklarheiten und Mängel. Der wesentliche Fehler bleibt die unzu-

reichende Unterordnung eines nur konsekutiven (Satan betreffenden) Momentes in der Erklärung von Sündentat und Erlösung gegenüber deren eigentlichem, wesentlich auf Gott gerichtetem Charakter.

Dem gegenüber zeigt sich in der zweiten Theorien-Serie ein gewaltiger Fortschritt. Wie wir sahen, tritt Satan vollkommen in den Hintergrund und die Heilstat Christi hat ihren erlösenden Charakter einzig nur in Bezug auf Gott den Vater. Trotzdem findet sich auch hier noch jener zuletzt angegebene Grundfehler der ersten Richtung wenn auch in sehr verfeinerter Form.

Wenn wir von der Lehre vom Opfer absehen [1]), ist auch hier die Sünde nicht so sehr in ihrem innersten, konstitutiven Charakter, als vielmehr in ihren überaus traurigen Konsequenzen aufgefasst, sie tritt uns nicht so sehr als Schuld, denn als Macht, nicht so sehr als malum Dei, denn als malum hominis entgegen und ganz analog verhält es sich mit der Auffassung der Genugtuung. Alle diese Theorien bis Anselmus setzen dieselbe in die Aufhebung einer Strafe, eines Druckes, einer Wirkung der Sünde, mag dieselbe nun gefasst sein als Tod, Herrschaft der Sünde u. s. w. oder als die schwere Pflicht den Teufel zu besiegen, dadurch seiner Herrschaft sich zu entwinden und so dem strafenden Willen Gottes genugzutun. Dieser Ablösung diente das Athanasianische *κατάλληλον* des Todes Christi für das Hinsterben der ganzen Menschheit, das Cyrill'sche *δῶρον ἀντάξιον* des kostbaren Blutes des Herrn und selbst der Irenaeische Gehorsam Christi hatte denselben Zweck, indem er das debitum vincendi diabolum statt der Menschheit der göttlichen Gerechtigkeit leistete. Christi Heilstat war den Wirkungen der Sünde entgegengesetzt, nicht dieser selbst, sie hob die Folgen der Sünde auf, nicht diese selbst ihrem innersten Wesen nach, sie war ein Aequivalent für eine gerechte Strafe der Sünde, man betonte aber nicht ihren eigentlich meritorischen Charakter — an den sich ja dann der

---

1) Dieselbe verdient kaum den Namen einer Theorie, da sie, ohne jeden weiteren Ausbau, eher eine These als eine Theorie ist. Trotz der Dürftigkeit der Ausführung durfte sie jedoch wegen ihres inneren Wertes und ihrer Allgemeinheit nicht übergangen werden. Ähnlich entbehrt auch die Theorie von dem Gott geleisteten debitum vincendi diabolum, wie sie namentlich Irenaeus entwickelt, im Vergleich zur Athanasianischen des weiteren Ausbaues, so rein und vollkommen sie inhaltlich ist.

satisfaktorische unmittelbar anschliesst —[1]) dem eigentlich demeritorischen der Sünde gegenüber. Kurz, man hatte auch hier das formale Moment in Sünde und Genugtuung nicht völlig erkannt, resp. setzte dasselbe nicht als Grundlage in die Satisfaktionstheorie ein, sondern statt dessen ein konsekutives, wenn auch innerlich auf das Engste mit der Sünde zusammenhängendes. Schon anfangs Origenes nnd später namentlich, wie wir sahen, Gregor d. Gr. sind in ihrer Opfertheorie, in der sie vom Schuldbegriff ausgingen, dem Wesen der Sünde und Genugtuung nahe gekommen, haben aber dasselbe in ihrer Spekulation nicht genugsam analysiert und zum Aufbau einer weiteren Theorie verwendet. Hätte man überhaupt bei der Analyse des Sünden- oder Opferbegriffs eingesetzt, dann wäre wohl schon deshalb ein glücklicheres Resultat eher erreicht.

Soviel über den Inhalt, den objektiv dogmatischen Wert der voranselmischen Theorien.

Dialektisch formal als Theorien betrachtet enthalten die Lehren der Väter nur immer die eine oder andere Seite, also einen Bruchteil des Theoriematerials; keiner der Väter hat eine komplete, d. h. wesentlich allseitige Satisfaktionstheorie aufgestellt. Selbst später, etwa zur Zeit Augustins oder doch Gregors des Grossen, hat man die wissenschaftlich gewonnenen Resultate, die einzelnen gefundenen Teile der Hypothesen nicht zu einander in eine einheitliche Verbindung gesetzt, zu einer einheitlichen Theorie vereinigt. Man fand eben das formale, alles in sich zusammenfassende und tragende Moment nicht. Wo es aber, wie in der Opfertheorie, direkt erfasst wurde, da wurde es zu wenig genauer fixiert und zu wenig durch einen weiteren Aufbau ergänzt.

Die Väter selbst haben übrigens auch nie geglaubt eine vollständige Satisfaktionstheorie gefunden und aufgestellt zu haben. Sie betrachteten durchweg ihre Lehren nur als Beitrag, als Teile einer Theorie über die Heilswirkung Christi. Nur Athanasius scheint eine Ausnahme zu bilden, aber es scheint auch nur so. Tatsächlich wollte auch er keineswegs eine Satisfaktionstheorie konstruieren, sondern vielmehr eine dogmatische Abhandlung positivhistorischer Art über die Inkarnation schreiben. Auch nahmen die Väter für ihre einzelnen Darstellungen nicht einen streng dogma-

---

1) Vgl. Trid. sess. 6, c. 7: Hujus justificationis causa . . . meritoria . . . Dominus noster Jesus Christus; qui quum essemus inimici propter nimiam caritatem, qua dilexit nos, sua sanctissima passione in ligno crucis nobis justificationem meruit et pro nobis Deo Patri satisfecit. Vgl. sess. 5, can. 3.

tischen Wert und Charakter in Anspruch, im Gegenteil das genugtuende Todesleiden Christi war ihnen durchaus ein Gegenstand der freien Diskussion, ihre Sätze waren — und das ist namentlich bezüglich der den Teufel betreffenden Erörterungen stets festzuhalten und zu betonen — Hypothesen, welche salva fide angenommen und geleugnet werden konnten, wie Gregor von Nazianz ausdrücklich lehrt, wenn er schreibt: »Hier überlasse ich dir und deiner freien Forschung das weiteste Feld: über die Welt oder die Welten zu philosophieren, über die Materie, über die Seele, über die Geistwesen, sowohl gute als böse, über die Auferstehung, über das Gericht, über Lohn und Strafe, über Christi Leiden. In allen diesen Dingen ist es nämlich in gleicher Weise nützlich, die Wahrheit zu finden, wie es auch keineswegs gefährlich ist, eine irrige Meinung aufzustellen.« [1]

---

1) Orat. 27, 10, PP. gr. 36, 26. *Ἐγώ σοι κἀνταῦθα παρέξομαι πλατείας ὁδούς. Φιλοσόφει μοι περὶ κόσμου ἢ κόσμων, περὶ ὕλης, περὶ ψυχῆς, περὶ λογικῶν φύσεων βελτιόνων τε καὶ χειρόνων, περὶ ἀναστάσεως, κρίσεως, ἀνταποδόσεως, Χριστοῦ παθημάτων. Ἐν τούτοις γὰρ καὶ τὸ ἐπιτυγχάνειν οὐκ ἄχρηστον, καὶ τὸ διαμαρτάνειν ἀκίνδυνον.*

Zweiter Abschnitt.

Der hl. Anselm und die Stellung der Späteren zu ihm.

§ 7.

Die Theorie des heiligen Anselm von Canterbury.

In den bisherigen Darstellungen haben wir den historisch-patristischen Boden gekennzeichnet, auf welchem Anselm [1]) einsetzte. Er legte seine uns beschäftigende Lehre nieder in seinen »libri duo Cur Deus Homo«,[2]) die er in England mitten in seinen Kämpfen für die kirchliche Freiheit (in magna tribulatione; praefat.) 1094 begann und bei Telesi in der Provinz Capua in seinem ersten Exile 1098 vollendete.

Obgleich er eine genaue Disposition weder angegeben, noch eingehalten hat, lässt sich doch mit Hasse [3]) folgende Grund-

1) Geboren zu Aosta in Piemont am 6. Mai 1033, trat Anselm als Mönch im Jahre 1060 in das Kloster Bec in der Normandie, dessen Abt er von 1078 (geweiht 22. Febr. 1079) bis 1093 war. Dann bestieg er als Nachfolger Lanfranc's den erzbischöflichen Stuhl zu Canterbury, von dem er zweimal als Vorkämpfer für die Freiheit der Kirche (1098 u. 1103) in die Verbannung getrieben wurde. Er starb zu Canterbury am 21. April 1109. Vgl. Eadmer, vita Anselmi. PP. lat. 158, 50 sqq.

2) Wir zitieren nach der textkritisch besten Rezension von Fritzsche-Zürich: Anselmi Cantuariensis Archiep. libri duo Cur Deus Homo recensuit et selectam lectionum varietatem addidit O. Fridolin. Fritzsche, theol. doct. et in acad. Turicensi prof. p. o. editio tertia emendata et aucta. Turici, sumptib. Fried. Schulthessii MDCCCXCIII.

3) Hasse, Ans. von Canterb., s. Leben u. s. Lehre, Leipzig, 1843, II, S. 572 ff. Vgl. Schenz, des hl. Ans. v. Cant. zwei Bücher »Warum Gott Mensch geworden« übersetzt und glossiert. Regensburg, 1880. Einleit. VIII. Jahrb. f. protest. Theol. XVI. S. 178.

gliederung, die freilich stets mit Digressionen durchwoben ist, deutlich unterscheiden: Die ersten zehn Kapitel des ersten Buches und die letzten sieben (XVI—XXII) des zweiten Buches können wir als Einleitung bzw. Schluss bezeichnen. Die Kapitel lib. I, XI—XIX behandeln dann die Notwendigkeit einer Genugtuung in Rücksicht auf Gott (erster Abschnitt); XX—XXIV die Unfähigkeit des Menschen diese Genugtuung zu leisten; daraus wird XXV der Schluss gezogen, dass nur der Gottmensch, sofern er zu sterben fähig und bereit ist, jene Genugtuung leisten und somit uns erlösen kann. (Zweiter Abschnitt). Dieser Satz wird dann im Einzelnen in lib. II, I—XVI excl. genauer nachgewiesen, indem an Christi Person und Werk alle Erfordernisse aufgezeigt werden, welche eine Genugtuung für die menschliche Sünde forderte (dritter Abschnitt).

Skizzieren wir nun kurz den Gedankengang der beiden Bücher Cur Deus Homo.

Nachdem Anselm in der Vorrede und den beiden ersten Kapiteln des ersten Buches einige Bemerkungen über die Veranlassung seines Traktates und seine Absicht vorausgeschickt, legt er zunächst ein mehr negatives Fundament für seine spätere Erörterung. Der Nachweis einer gewissen Harmonie, »pulchritudo,« in dem Erlösungswerk genüge apologetisch gegen die Ungläubigen nicht, auch sei damit das christlich-gläubige Gemüt nicht befriedigt; es sei vielmehr eine solide Begründung und der Nachweis der Notwendigkeit der Heilstat des Gottmenschen beizubringen. Weiter: Der Teufel habe kein striktes Recht auf die Menschheit gehabt, dessen notwendige Ablösung der erste Zweck der Menschwerdung hätte sein können. Endlich löst er einige Schwierigkeiten der Gläubigen und ihrer Gegner gegen die Freiheit Christi in seinem Todesleiden I, 3—10. Darauf trifft er mit seinem Gegner, den er sich in der Person seines Schülers Boso fingiert, ein ausdrücklich formuliertes Übereinkommen, in welchem er 1) ein metaphysisches Grundprinzip für den ganzen Aufbau der Diskussion, 2) seine Absicht und den Umfang des zu behandelnden Stoffes und zuletzt 3) sachliche Voraussetzungen festlegt. I, 10.

Im elften Kapitel beginnt er dann seine eigentliche Abhandlung mit dem Nachweise für den ersten Hauptsatz: Nach der ersten menschlichen Sünde war die Genugtuung notwendig. Nach einer kurzen Erläuterung der für unsere Frage so wichtigen Begriffe der Sünde, der Ehre Gottes und der Genugtuung (I, 11) supponiert er den Obersatz: Nachdem einmal die Sünde geschehen war,

konnte auf dieselbe folgen entweder ihre Nachlassung schlechthin auf Grund nur der göttlichen Barmherzigkeit, oder die entsprechende Bestrafung resp. Vernichtung des Sünders oder die angemessene Genugtuung. Nun aber ist von vornherein ausgeschlossen

1) die einfache Nachlassung auf Grund der göttlichen Barmherzigkeit, weil auf diese Weise

a) in dem grossen, wunderbar geordneten Reiche Gottes die Sünde allein »ungeordnet« bliebe,
b) der Sünder und der Gerechte von Gott gleich behandelt würden,
c) die Sünde ausserhalb des Gesetzes stände, freier, ungebundener wäre, als die Gerechtigkeit, die unter dem Gesetze der Vergeltung steht,
d) die Ungerechtigkeit zur Gottähnlichkeit erhoben würde, da ja nur Gott niemandes Gesetze unterworfen ist, — sie wäre somit ein Gott coordiniertes (aussergöttliches) selbständiges Prinzip I, 12; endlich
e) weil das überhaupt dem Gottesbegriffe, namentlich der göttlichen Gerechtigkeit, welche die Wahrung der göttlichen Ehre fordere, widerspreche. I, 13—16.

2) Auch konnte nach der Sünde nicht die entsprechende (ewige) Bestrafung und ebenso wenig die vollständige Vernichtung der Sünder eintreten, weil die Menschen nach Gottes unwandelbarem Willen sowohl als Ersatz für die gefallenen Engel, als auch abgesehen von dieser Wiederherstellung der Engelwelt für sich selbst zum ewigen Genusse Gottes einmal bestimmt waren I, 16—19. Da also einfacher Gnadenerlass und Bestrafung resp. Vernichtung unmöglich waren, musste auf die Sünde die entsprechende Genugtuung folgen.

Diese Genugtuung, fährt der hl. Lehrer im zweiten Hauptteile fort, ohne welche jener unveränderliche Heilswille Gottes undurchführbar war, — unrein konnten die Menschen nicht den reinen Engeln zugesellt und in den reinen Himmel aufgenommen werden (I, 19) — konnte der Mensch nicht leisten (I, 20—25); denn

a) er vermag dem beleidigten Gott nichts zu geben, was er ihm nicht schon ohnehin schuldete, I, 20;
b) die Sünde in ihrer Bosheit ist grösser, als jeder erdenkliche kreatürliche Wert und deshalb kann sie überhaupt nicht durch einen einfachen Menschen gesühnt werden, I, 21;

c) ferner war auch jene spezielle Schmach zu sühnen, welche der Mensch Gott zugefügt hatte, indem er sich im Gegensatz zu seiner Bestimmung, Gott durch die Besiegung des Teufels zu ehren, von diesem besiegen liess; das aber konnte der Mensch nicht leisten, weil und so lange er selbst unter Satans Herrschaft stand infolge der Sünde Adams, I, 22;

d) die gefallene Menschennatur, unfähig in der Sünde ohne Rechtfertigung ihr Ziel, die gefallenen Engel zu ersetzen, zu erreichen, war durch die Sünde Gott und seinen heiligen Absichten gleichsam geraubt und musste bei gerechter Genugtuung restituiert werden. Wie kann aber der sündhafte Mensch diese Restitution leisten, da doch ein Sünder einen Sünder nicht zu rechtfertigen vermag, I, 23;

e) endlich kann auch die Unfähigkeit alles das zu leisten, kein Entschuldigungs- und Entbindungsgrund sein, weil dieselbe freiwillig vom Menschen selbst kontrahiert war, I, 24.

Unter der Voraussetzung des unwandelbaren göttlichen Willens, den Menschen zur Seligkeit zu führen und auf der Grundlage der nachgewiesenen Notwendigkeit der Genugtuung und der Unfähigkeit des Menschen, dieselbe selbst zu leisten, sagt Anselm dann im letzten (25.) Kapitel des ersten Buches mit Recht: Entweder wird also der Mensch durch Christus, oder auf irgend eine andere, oder überhaupt auf gar keine Weise gerettet werden können; ist es nun falsch, dass dies auf gar keine oder auf irgend eine andere Weise stattfinden kann, so muss es notwendig durch Christus geschehen.

Nachdem er so im ersten Buche die Notwendigkeit der Genugtuung im Allgemeinen und ihrer Ableistung durch Christus bewiesen hat, beleuchtet er diese Genugtuung nun und konstruiert analytisch den Erlöser in seiner Person und seiner Heilstat so, wie uns die Offenbarung Christum darstellt.

In den fünf ersten Kapiteln des zweiten Buches erinnert er nochmal in knapper Beweisführung an den ursprünglichen und unabänderlich gefassten Plan Gottes, die vernunftbegabten Wesen, also auch den Menschen, ewig zu beseligen, dann beginnt er sofort mit der Konstruktion des Erlösers. Derselbe muss Gott sein, weil die von ihm zu leistende Genugtuung überkreatürlich sein muss, er muss zugleich Mensch sein, weil der Mensch dieselbe zu leisten hat; also muss er Gottmensch sein. II, 6.

Da weder die menschliche Natur in die göttliche, noch umgekehrt die göttliche in die menschliche umgewandelt werden kann, noch auch aus der Vermischung beider eine dritte entstehen kann, so muss der erlösende Gottmensch in bezug auf beide Naturen vollkommen sein, er muss wahrer Gott und wahrer Mensch sein. II, 7.

Aus dem Geschlechte Adams muss er hervorgehen, weil von diesem und für dieses die Genugtuung zu leisten ist, und von einer Jungfrau muss er abstammen, weil das am schönsten Gottes Reinheit, Macht und Weisheit illustriert. II, 8.

In Rücksicht auf die Beschaffenheit des innergöttlichen Prozesses und auf die Beschaffenheit der zu sühnenden Sünde muss gerade die zweite Person, das Wort, in der hypostatischen Vereinigung die menschliche Natur annehmen. II, 9.

Das menschgewordene Wort kann zwar unmöglich sündigen, kann aber trotzdem »lobenswert«, d. h. ethisch (verdienstlich und genugtuend) handeln, weil die Unsündlichkeit nicht eine von einer äusseren Macht ihm aufgezwungene Unmöglichkeit, sondern sein eigenstes, innerstes Wesen selber ist. II, 10.

Die grösstmögliche Gottesverehrung von seiten des Menschen besteht nun naturgemäss darin, dass derselbe das Kostbarste, was er hat, sich selbst, sein Leben, für Gott dahingebe; das würde auch die einzig entsprechende Sühne für die unermesslich grosse Sündentat des Menschen sein. Demnach muss der gesuchte und gefundene Erlöser als Gottmensch so beschaffen sein, dass für ihn per se weder eine physische noch eine ethisch-rechtliche Notwendigkeit zu sterben vorliegt, weil eben die Genugtuung ex alias indebitis zu leisten ist, zugleich wird er aber eine in der menschlichen Natur und göttlichen Allmacht begründete Sterbensfähigkeit haben müssen, um den Tod erleiden und als Sühne aufopfern zu können. II, 11.

Wie überhaupt sterblich, wird der Erlöser auch den sonstigen Armseligkeiten der menschlichen Natur unterworfen, trotzdem aber nicht unglücklich sein, indem er ja alles freiwillig, nicht gezwungen, auf sich genommen hat, II, 12; nur an der menschlichen Unwissenheit wird er keinen Anteil haben, weil diese ja für sein grosses Werk sowohl der göttlichen Liebe und Allmacht, als auch namentlich göttlicher Weisheit nicht nur nichts nützen, sondern nur geradezu schaden könnte. II, 13.

Der so konstruierte Gottmensch Jesus Christus, mit diesen Eigenschaften ausgestattet, kann und wird durch die Hingabe

seines Lebens dem Vater ein Werk, ein Geschenk darbieten, welches

1) aus sich und seinem inneren Werte nach alle wirklichen und möglichen Sünden in ihrem Unwerte weit, unendlich weit, überragt. II, 14. 15. — Die Heiligkeit, der Wert der Leistung Christi wird durch die Abstammung des Erlösers aus der »massa peccatrix« nicht in Frage gestellt, wenn die göttliche Allmacht eine unbefleckte Geburt aus der heiligen Jungfrau herbeiführt. II, 16. 17 —. Ein Werk ferner, das

2) seiner Natur nach geeignet ist als Genugtuung auf die Tilgung der Sündenschuld hingeordnet zu werden, da es zur Ehre Gottes geleistet werden kann, in der Intention nämlich, absolut bis zum letzten Atemzuge die Gerechtigkeit, d. h. den Gehorsam gegen Gott zu bewahren und ein hellleuchtendes Beispiel des herrlichsten Dienstes Gottes für die gesamte Menschheit darzustellen. II, 18. Endlich ein Werk, welches

3) seinem innersten Wesen nach des Lohnes würdig, für die Menschen dargeboten, ex justitia von Gott zu acceptieren und seiner sühnenden, Erlösung bringenden Wirkung nach auf die Stammesgenossen des Erlösers hinüberzuleiten ist. Diese ganze Heilsökonomie erscheint dann als eine wunderbare Synthese von göttlicher Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. II, 19. 20.

Nachdem St. Anselm dann noch gezeigt, dass das Werk eines solchen Erlösers an sich zwar überkräftig wäre, selbst die gefallene Engelwelt wieder mit Gott auszusöhnen, jedoch wegen der angelischen Natur und Sünde auf die Engel seine Wirksamkeit nicht ausdehnen könne (II, 21), schliesst er seine Abhandlung mit Dank gegen Gott und mit dem frohen Bewusstsein, in der Erklärung und Verteidigung der grossen Genugtuungstat Christi den summarischen Inhalt des ganzen alten und neuen Testamentes klargestellt und verteidigt zu haben. II, 22.

Man braucht diese Inhaltsangabe nur kurz zu überblicken, um alsbald den gewaltigen Fortschritt der Anselmischen Auffassung des Dogmas im Vergleich zu den früheren Theorien zu erkennen. Es ist das bleibende Verdienst unsers hl. Lehrers, welches seine hervorragende Stellung in der Entwicklung der Theorien unsers Dogmas begründet, dass er das tiefste Wesen der Sünde als Beleidigung Gottes, als Schuld gegen Gott zur Grundlage seiner Betrachtung machte und so zuerst den eigentlichen Charakter der Heilstat Christi als Genugtuung für die Sünden-

schuld, für die Beleidigung Gottes darstellte.[1]) Er verwarf keineswegs das Richtige der früheren Resultate, er setzte es an die richtige Stelle. Die Sünde war wesentlich eine Schuld gegen Gott und wurde formal durch das Verdienst Christi ihrer ganzen Natur nach aufgehoben; dadurch wurden folgerichtig auch die Wirkungen der Sünde betroffen. So hatten zwar die voranselmischen Väter Recht, wenn sie, wie wir bereits sahen, in dem Genugtuungswerke Christi die Aufhebung der Wirkungen der Sünde nachwiesen, aber die Art und Weise der Aufhebung war nicht tief genug gefasst. Der gerechten Strafsentenz Gottes war genuggetan, und dadurch war die Sünde in ihrer Macht, aber nicht in ihrem formalen Charakter, nicht als Schuld gehoben. Bei Anselm dagegen war sie nicht zunächst in ihrer Macht und in ihren Wirkungen, sondern in ihrem eigentlichen Wesen und dadurch in ihren Wirkungen getilgt. Sofern wir die Herrschaft des Teufels als den Konzentrationspunkt dieser Wirkungen betrachten, lag also der wesentliche Fortschritt des hl. Anselm über seine Vorgänger hinaus in der entschiedenen Abweisung des Satans und der Zuweisung der ganzen, eigentlichen Genugtuung an Gott allein. Nicht mit Unrecht findet Baur darin zugleich auch eine »vollkommnere Erkenntniss des Absoluten der Gottesidee«, wenn er schreibt: »Das Verhältnis, in welchem die Anselm'sche Satisfaktionstheorie zu der bisher gangbarsten Vorstellung steht, spricht sich vor allem in dem entschiedenen Widerspruch aus, welchen Anselm gegen die Voraussetzung erhob, auf welcher die Letztere in Ansehung des Teufels beruht. Anselm gibt zwar zu, dass die Gewalt, die der Teufel auf die Menschen ausübte, von seiten des Menschen betrachtet, nicht ungerecht war, leugnet aber, dass der Teufel irgend ein Recht auf den Menschen hatte und in dieser Beziehung von seiten Gottes irgend eine schonende Rücksicht verdiente. Der Grund, mit welchem Anselm dies motiviert, zeigt deutlich den Fortschritt des Gottesbewusstseins zur reineren Idee des Absoluten. So lange man dem Teufel Gott gegenüber irgend ein wahres Recht auf den Menschen einräumte, blieb in der Idee Gottes immer noch ein gewisses dualistisches Element zurück. Wenn dagegen Anselm behauptet, dass von einem rechtmässigen Besitz des Teufels nur dann die Rede sein könnte, wenn der Teufel, oder der Mensch sein eigener Herr wäre, oder unter einem andern, als Gott, stände; da aber beide schlechthin von Gott ab-

1) Vgl. Dörholt, d. Lehre von d. Genugt. Chr. Münster, 1891. S. 137.

hängig seien, so habe Gott gegen sie nur sein volles Eigentumsrecht geltend machen können, so ist hiermit das Absolute der Gottesidee vollkommener, als bisher anerkannt.« [1])

Der Gedanke ist abgesehen von dem »dualistischen Element» (vgl. S. 75) im Wesentlichen richtig. Der Gegensatz wurzelt in einer vollkommeneren Gottesidee, nur hat Baur a. a. O. nicht das Wesen des satisfaktionstheoretischen Fortschrittes klar gezeichnet, das in der klareren Erkenntnis bezw. in der Zugrundelegung des tiefsten Wesens der Sünde und der ihr wesentlich entgegengesetzten Genugtuung besteht. Christus hat tatsächlich das geleistet, was Irenaeus, Athanasius und die anderen Väter ihm zuschrieben, er hat unsere Strafen getragen, den Tod und die Verwesung überwunden, den Teufel besiegt und dessen Herrschaft gebrochen, sich analog Satan entgegengestellt, wie sich ihm Adam hingegeben hatte, aber alles das nicht in erster Linie und an sich, sondern erst in zweiter Linie und im Hauptzweck mit eingeschlossen, indem er zunächst dem Vater genugtun wollte. Christus gibt zunächst nicht sein Fleisch für unser Fleisch, sein Leben für unser Leben u. s. w., seine Genugtuung ist zunächst nicht, wie z. B. bei Athanasius oder Cyrillus gleichsam physisch das δῶρον ἀντάξιον, gleichwertig mit dem wegen der Sünde von Gott geforderten und Gott geschuldeten Tode der ganzen Menschheit, sondern zunächst ist sie direkt das ethisch-rechtliche δῶρον ἀντάξιον gegenüber der Sündentat selbst, ihrer Natur nach diese tilgend und Gott versöhnend und dadurch die Sünden-Strafen und Wirkungen aufhebend. Darum wurzelt sie auch bei den Vätern im Allgemeinen vielmehr in der Macht und Kraft des Gottmenschen, als, wie bei Anselm, in seiner hohen göttlichen Würde.

Damit ist uns die Perspektive eröffnet über allen aus dieser Quelle erfliessenden Fortschritt, der sich in Anselm zeigt. Wir werden denselben im Einzelnen dogmatisch-kritisch erst später in der Beurteilung der Anselm'schen Theorie zu betrachten haben, hier heben wir nur einige allgemeine Seiten heraus, um die Stellung Anselms in der dogmengeschichtlichen Entwicklung dem Wesen nach zu charakterisieren.

Zunächst im Besitze einer auf das Genaueste fixierten Fragestellung verfügt er bei seinen tieferen und korrekteren Ideen über ein ganz anderes Begriffsmaterial zur Aufführung

1) Die christl. Lehre v. d. Versöhnung . . . Tübingen, 1838. S. 155.

seines Lehrgebäudes, als seine Vorgänger. Während diese ihre Ausführungen meistens homiletischen und paränetischen Zwecken dienstbar machten und deshalb keine Veranlassung hatten, die Begriffe genau zu analysieren und klarzustellen, ja sogar vielfach weiteren begrifflich-abstrakten Deduktionen zweckentsprechender Weise geradezu aus dem Wege gingen, war er vom streng wissenschaftlichen Interesse geleitet und beherrscht. Daher bei ihm die Untersuchungen über die ausdrücklich aufgeworfenen Fragen nach den Begriffen der Freiheit, Notwendigkeit, Sünde, Ehre Gottes, Genugtuung u. s. w., wie wir sie in der ganzen Patristik bei unserer Materie vor ihm nirgendwo finden. Mit welch' reiner Gottesidee arbeitet er, wie grossartig, namentlich wie klar und rein ist seine Auffassung von der göttlichen Gerechtigkeit, von dem grossen Weltzwecke, welcher in der äusseren Ehre Gottes besteht und unter allen Umständen erreicht wird, von der Stellung der vernunftbegabten Natur in diesem gesamten Weltenplane Gottes, von der höheren Zieleinheit der Engel- und Menschenwelt, von der absoluten Abhängigkeit jeglicher Kreatur von Gott, von Sünde und Genugtuung u. s. w.! Darin ist auch eingeschlossen, dass er ausdrücklich den Teufel in die rechte Beziehung zu Gott, zum Menschen und zur menschlichen Sünde setzt. War auch nach der Lehre der Väter die Herrschaft des Teufels von seiner Seite Gott gegenüber eine Usurpation, die freilich in Bezug auf den Menschen, der von Satan besiegt war, einen gewissen Charakter der Gerechtigkeit an sich trug, so musste doch, wenigstens nach der allgemeinen Anschauung, in der Genugtuung Christi dem Teufel selbst und seinen Ansprüchen irgendwie genuggetan sein. Wir sahen bereits, wie selbst die Reaktion gegen eine offenbare Verirrung nach dieser Richtung hin, wie sie in dem Proteste Gregors von Naz. (oben S. 70 f.) sich zeigte, nicht kräftig genug war, diese Frage in ihre, ihr zukommende durchaus untergeordnete Stellung zurückzudrängen und sie positiv zur Erledigung zu bringen. Während sich Gregor darauf beschränkt, die Ansicht, nach der dem Teufel irgend etwas zugeeignet sei, abzuweisen, beweist Anselm eingehend,[1]) dass Satan auch nicht das mindeste eigentliche und wahre Recht auf den Menschen gehabt habe und darum von einer eigentlichen Genugtuung an ihn nicht die Rede sein könne. Nur Gott allein ist die Genugtuung zu leisten.

---

1) C. D. h. I, 7.

Die Klarheit des Begriffsmaterials ermöglichte es und befähigten, ja drängten den hl. Anselm, nun auch eine formell vollkommene Theorie, soweit es seinem Zwecke entsprach,[1] aufzustellen, seine Fundamente tief zu legen, seine Voraussetzungen festzustellen und so ein ganzes, dialektisch einheitliches, Lehrgebäude von herrlichem Material und vollendet logischer Struktur und Architektonik aufzuführen, das erste in seiner Art. Und so finden wir tatsächlich bei ihm diese grosse Einheitlichkeit und Festigkeit, diesen inneren Zusammenhang in der ganzen Abhandlung der Frage, während wir bei den Vätern ein Gewoge von halben Theorien, Hypothesen, Versuchen und Sätzen vorfinden. Alles wankt und schwankt. Von einer allgemeinen Lehre der Theologen oder Väter kann abgesehen von dem Dogma selbst und dessen unmittelbar in der hl. Schrift enthaltenen Elementen nur noch bei wenigen Grund-Sätzen die Rede sein. Wir sahen ja bereits, wie Gregor von Nazianz die Theorien über die *παϑήματα Χριστοῦ* genau wie die über das Wesen der Materie u. s. w. behandelte und ausdrücklich hervorhob, dass in allen diesen Spekulationen das Urteil freigegeben und der Irrtum gefahrlos sei (cf. S. 80). Zwar äussert sich Anselm selbst nie mit einer gewissen Prätension über seine Theorie, im Gegenteil zeigt er eine ausserordentliche Zurückhaltung und Vorsicht; aber was die subjektive Bescheidenheit des Autors sich nicht anmasste, das leistete die innere Vollkommenheit seiner Lehre und hat es geleistet bis zum heutigen Tage. —

§ 8.

Die Anselm'sche Theorie und ihre Kritik von seiten der nachfolgenden Theologen bis zum hl. Thomas von Aquin.

Die innere Vollkommenheit der Theorie und ihre Wirkung auf die Geister zeigte sich schon sogleich bei ihrem Erscheinen. Anselm hatte seinen Traktat Cur Deus Homo noch nicht vollendet[2] und überarbeitet, als er schon von seinen Freunden und Schülern zur teilweisen und später vollständigen Publikation gezwungen wurde.[3] Man hatte die Veröffentlichung nicht abwarten können,

---

1) Wir werden später sehen, dass diese Einschränkung notwendig ist.

2) C. D. h. praef.

3) So pflegte es dem hl. Anselm überhaupt zu ergehen. Demochares, Dr. Sorbon in ep. ad Joan. Angaesteum Comiē et Epp. Noviod.: »Cum ejus

und deshalb hatten einige ohne sein Vorwissen die ersten Partien vor der Vollendung des Werkes für sich abgeschrieben. Der Grund für diese Tatsache lag gewiss auch in der grossen Auktorität des hl. Lehrers im allgemeinen, wesentlich aber wohl hier in der Neuheit des Standpunktes, der Klarheit und Reinheit der Ideen, der Konsequenz und Gründlichkeit der Argumentation, der Tiefe der Spekulation.

So gross nun diese Begeisterung war, so fehlte es anderseits nach der Publikation der Monographie doch auch nicht bei aller Anerkennung der Gesamtleistung an Gegnern, welche einzelne Teile, namentlich die Lehre von der Notwendigkeit der Erlösung, Genugtuung und Menschwerdung heftig angriffen. So schreibt schon ein Zeitgenosse, wahrscheinlich Roscellin an Peter Abälard:[1]) »Aber was soll ich sagen von dem Herrn Erzbischof Anselm, den sowohl die Heiligkeit des Lebens wie die Einzigkeit seiner Lehre hoch erheben über das Mittelmass der Menschen? Er sagt nämlich in dem Buche, das er »warum Gott Mensch geworden« betitelt, auf andere Weise hätte Gott den Menschen nicht erlösen können, als wie er es getan hat, d. h. wenn er nicht Mensch geworden und alles das, was er erduldete, erlitt. Diese seine Auffassung finden wir heftig bekämpft durch die Aussprüche der hl. Lehrer, durch deren Lehre die Kirche hell erstrahlt.«

Diese erste Kritik des Werkes Anselms ist typisch geworden für die nachfolgende Beurteilung der späteren, namentlich der letzteren Jahrhunderte; d. h. im allgemeinen hat sich die theologische Kritik — die katholische bis in die jüngste Zeit — jenem ersten Urteile der allgemeinen Anerkennung und nur geringen, teilweisen, Bemängelung angeschlossen. Man adoptierte katholischerseits die Grundgedanken der Anselmischen Theorie und baute sie weiter aus. Die erste, eben erwähnte Ausstellung Roscellins blieb dabei

---

dogmata divinitatem quandam spirarent, locutusque esset dictante spiritu sancto, quidquid scriptis mandabat, eo invito rapiebatur ac eo nesciente publici juris erat. Vgl. Lardito, Comment. in s. Ans. C. D. h. Salmanticae 1699. III, S. 1 in praefationem s. Ans.

1) Sed de domno Anselmo archiepiscopo, quem et vitae sanctitas et doctrinae singularitas ultra communem hominum mensuram extollit, quid dicam? Ait enim in libro, quem cur Deus homo intitulat, aliter non posse Deum hominem salvare, nisi sicut fecit i. e. nisi homo fieret, et omnia illa, quae passus est, pateretur. Ejus sententiam sanctorum doctorum, quorum doctrina fulget Ecclesia, dicta vehementer impugnant. PP. lat. 178, 362. Vgl. Göttinger gelehrte Anzeigen, 1847, n. 253.

namentlich seit der Spätscholastik bis in die Gegenwart hinein der Hauptgegenstand der Interpretationskontroversen und Kritik: Lehrt Anselm wirklich die absolute Notwendigkeit der Wiederherstellung des Menschen, der Genugtuung und der Menschwerdung und was ist von dieser Lehre zu halten? Bis Scotus, kann man sagen, herrscht in der Interpretation und Kritik Anselms im Wesentlichen approbierende Einigkeit — doch gehen wir auf das Einzelne ein.

Nicht sehr viele Jahre später, als Anselm, behandelte einen ähnlichen Stoff, wie der der 2 libr. C. D. h. Richard von St. Victor in seinem Buche de Verbo incarnato,[1]) das sich hauptsächlich mit dem Nachweise der Notwendigkeit der Menschwerdung speziell des Logos beschäftigt. Bei der wissenschaftlichen Bedeutung Anselms und dem damaligen regen literarischen Leben kann es von vornherein nicht als zweifelhaft erscheinen, dass Richard von St. Viktor den Anselmischen Traktat kannte. Zudem finden sich alle oder fast alle Gedanken Richards schon in Cur Deus homo oder de Incarnatione Verbi. Auch Richard setzt die Unveränderlichkeit des göttlichen Dekretes in Bezug auf das übernatürliche Ziel der Menschen voraus, geht von der genauen Bestimmtheit dieses von Gott positiv gesetzten Zieles aus und gelangt dann »duce (itaque) ratione, praevia tamen divinae revelationis luce« (cap. 8) in dem abgekürzten Anselmischen Gedankengange zu dem Schlusse: ohne satisfactio und incarnatio gebe es keine antiquae dignitatis recuperatio. Ubi autem non esset plena primae dignitatis reparatio, nec plena restauratio. Gleich Anselm begründet er die Notwendigkeit der Menschwerdung aus dem Begriffe der vollen Sühne für die Sünde Gott gegenüber und vollen Wiederherstellung inbezug auf den Menschen (l. c.). Wie überraschend genau diese Gedanken der Anselmischen Deduktion zu Grunde liegen, werden wir später noch Gelegenheit haben zu sehen. Bei der Begründung der Menschwerdung gerade des Sohnes schliesst er sich mehr an Anselmus de Incarnatione Verbi als an Cur Deus homo an. Somit erscheint es höchstwahrscheinlich, dass Richard, wie er die Anselm'schen Satisfaktionstheorie gekannt, so sie auch im Grossen und Ganzen gebilligt und angenommen hat, wenn er dieselbe auch nicht eigens erwähnt.

1) Der genauere Titel der Schrift heisst: Liber de verbo incarnato, in quo ostendit acutissime, quantum humana mens capere sufficit, necessarium fuisse Deum incarnari nullamque personam congruentius, quam Filii, ad Divum Bernardum Claraevallensem Abbatem. PP. lat. 196, 995.

Auch der hl. Bernhard spricht sich über die Anselm'sche Lehre nicht aus, entwickelt aber gelegentlich ganz ähnliche Auffassungen, so z. B. in der Epistol. CXC seu Tractat. de erroribus Abaelardi ad Innocentium II. pontif., 8, 20 [1]) und an andern Stellen. Bemerkenswert ist es freilich, dass er nach der Erörterung des hl. Anselm, die er doch offenbar kannte, noch den Abaelard verklagte, weil dieser dem Teufel die Gewalt und das Recht auf den Menschen abspreche: »Man muss wissen, sagt er (Abälard), dass alle unsere Lehrer nach den Aposteln darin übereinstimmen, dass der Teufel Herrschaft und Gewalt hatte über den Menschen und ihn mit recht in Besitz hatte: deshalb nämlich, weil der Mensch mit seinem freien Willen ungezwungen dem Teufel zugestimmt. Sie sagen nämlich, wenn jemand einen Andern besiegt hat, dann wird der Besiegte mit recht ein Sklave des Siegers. Daher, sagt er, ist der Sohn Gottes nach den Aussprüchen der Lehrer notwendiger Weise Mensch geworden, damit der Mensch, der anders nicht befreit werden konnte, durch den Tod des Unschuldigen mit Recht erlöst würde von dem Joche des Teufels. Aber, wie uns scheint, sagt er, hat weder der Teufel jemals irgend ein Recht auf den Menschen gehabt, ausser etwa nach Gottes Zulassung das eines Kerkermeisters, noch hat der Sohn Gottes zum Zwecke der Erlösung des Menschen Fleisch angenommen. Was, fährt dann der hl. Bernhard fort, soll ich in diesen Worten unerträglicher nennen, die Gotteslästerung oder die Anmassung? Was verdammungswürdiger, die Verwegenheit oder die Gottlosigkeit?« [2])

Darauf weist er hin auf die Auktorität der Übereinstimmung der Väter. Im Übrigen hatte er auch in diesem Punkte dieselbe Ansicht wie Anselm, wenn er z. B. schreibt: »Dies, ich möchte sagen, Recht des Teufels auf den Menschen war zwar nicht rechtmässig erworben, sondern boshaft angemasst, jedoch gerechter

---

1) PP. lat. 182, 1069.

2) Sciendum est, ait (Abaelardus), quod omnes doctores nostri post Apostolos in hoc conveniunt, quod diabolus dominium et potestatem habebat super hominem et jure eum possidebat: ideo scilicet, quod homo ex libertate arbitrii quam habebat, sponte diabolo consensit. Ajunt namque, quod, si quis aliquem vicerit, victus jure victoris servus constituitur. Ideo, inquit, sicut dicunt doctores, hac necessitate incarnatus est Filius Dei, ut homo, qui aliter liberari non poterat, per mortem innocentis jure liberaretur a jugo diaboli. Sed ut nobis videtur, ait, nec diabolus unquam jus aliquod in homine habuit, nisi forte Deo permittente, ut carcerarius: nec Filius Dei, ut hominem liberaret, carnem assumpsit. Quid in his verbis intolerabilius judicem, blasphemiam an arrogantiam? quid damnabilius temeritatem, an impietatem? a. a. O. (ep. 190) 5, 11. PP. lat. 182, 1062 sq.

Weise zugelassen. So wurde daher der Mensch gerecht als Gefangener festgehalten, so jedoch, dass weder im Menschen, noch im Teufel jene Gerechtigkeit war, sondern in Gott.« [1])

Wie der hl. Bernhard, hat auch Petrus, der Lombarde kein ausdrückliches Urteil über Anselm, aber die Theorie, welche er in der quaest. 19 und 20 des 3. Buches seiner Sentenzen aufstellt, ist wohl nicht unbeeinflusst von der Lehre der 2 libri C. D. h. . . . . Er trägt vor, was Anselm grundgelegt hatte, und, wenn er sich auch noch sehr viel mit dem Teufel und seiner Besiegung durch Christus aufhält, ja, qu. 19 noch die Mausefalle, wie Augustinus, aufstellen lässt, in welche der Teufel ahnungslos hineingeht, so ist doch Satan in keiner Weise eine Genugtuung geleistet. Christus ist wesentlich »der Priester und zugleich die Opfergabe und der Preis unserer Versöhnung, der sich auf dem Altare des Kreuzes nicht dem Teufel, sondern dem dreieinigen Gott für alle geopfert hat.« [2])

Während Alexander von Hales den hl. Anselm nur gelegentlich erwähnt, z. B. bei der Frage nach der Notwendigkeit der Erlösung, um mit ihm dieselbe aus der »Unveränderlichkeit der göttlichen Dekrete« abzuleiten [3]) und auch Albertus d. Gr. [4]) die wesentlichen Gedanken Anselms einfach wiederholt, beschäftigt sich mit demselben eingehender der hl. Bonaventura. [5]) Er bringt zwar nirgendwo ein Gesamturteil über die Lehre Anselms, aber so oft er denselben erwähnt, stimmt er auch mit ihm überein, wenigstens findet er keine besondere Schwierigkeit, ihn so zu deuten, dass er ihm beistimmen kann. Aus ihm leitet er die vier Fundamentalsätze ab für die Kongruenz der Wiederherstellung der Menschheit: »in keiner Weise geziemt es sich 1. für die höchste Unveränderlichkeit . . . . 2. Güte . . . . 3. Weisheit . . . . 4. Macht zuzulassen, dass ihr Diener von einem Andern für ewig unrechtmässiger Weise festgehalten werde.« Die von Anselm be-

---

1) Hoc ergo diaboli quoddam in hominem jus etsi non jure acquisitum, sed nequiter usurpatum, juste tamen permissum. Sic itaque homo juste captivus tenebatur, ut tamen nec in homine nec in diabolo illa esset justitia, sed in Deo. a. a. O. 5, 14. PP. lat. 182, 1065.

2) a. a. O.: »Christus ergo est sacerdos idemque hostia et pretium nostrae reconciliationis, qui se in ara crucis non diabolo sed Deo Trinitati obtulit pro omnibus.«

3) sum. p. 3, 9, 1, membr. 3.

4) In III sent. dist. 20.

5) In III sent. dist. 20.

hauptete Notwendigkeit der Wiederherstellung ist nach seiner Erklärung keine absolute, sondern die der Unabänderlichkeit des Dekretes, der Güte, der Weisheit, der höchsten Macht (qu. 1 concl.), mit ihm hält er den Weg der Genugtuung für den geeignetsten zur Wiederherstellung des Menschen (qu. 2 concl.) und zwar den Weg der Genugtuung durch Christus (qu. 5 concl.) speziell durch Christi Tod (l. c.). Während freilich nach Anselm der Tod notwendig ist, erscheint er nach Bonaventura nur kongruent. Gott dem Vater kann der Vorwurf der Grausamkeit dem Sohne gegenüber nicht gemacht werden, »weil ihn nicht nach dem Blute Christi dürstete, sondern weil er dessen besten Willen annahm. Das ist der eigentliche Kernpunkt der Antwort Anselms« (qu. 4 concl. n. 1).

Der Tod Christi nützte auch seinen Mördern. Wenn Anselm lehre, es sei unmöglich, dass die Menschen gerettet würden ohne Christus, so sei das zu verstehen »von unserer Seite her unter der Voraussetzung der göttlichen Anordnung, nach welcher die Erlösung auf diese und auf keine andere Weise beschlossen war« (a. a. O.). Es könnte auffallend erscheinen, dass Bonaventura ausdrücklich lehrt, die Gerechtigkeit nötige Gott nicht, nur nach geleisteter voller Genugtuung die Sünde nachzulassen und deshalb den Menschen durch Christus zu erlösen, dabei aber den hl. Anselm, welcher das doch entschieden in Abrede zu stellen scheint, gar nicht erwähnt bzw. rechtfertigt. Offenbar ist er sich einer Abweichung vom hl. Anselm gar nicht bewusst und findet bei der Gleichheit der Anschauungen die Verschiedenheit der Thesen in der Verschiedenheit der Voraussetzungen begründet. Während er selbst lediglich den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit zu Grunde legt, lässt er auch hier offenbar den hl. Anselm »ex praesupposita dispositione divina« d. h. aus dem positiven Dekrete Gottes argumentieren, wie er schon früher (n. 2) ausdrücklich ebenso das Anselmische »impossibile fuit aliter salvari mundum« erklärt hatte.

§ 9.

Anselm und Thomas.

Von der grössten und gewissermassen abschliessenden Bedeutung für uns ist der hl. Thomas von Aquin und seine Stellung zur Anselmischen Lehre. Er beschäftigt sich mit der vom heil. Anselm behandelten Materie sowohl in seinem Kommentar zum

Magister sententiarum, als auch in seiner Summa theologica. Für uns kommt besonders die letztere und zwar p. 3. qu. 1—50 in Betracht, wenn auch hier der Name des hl. Anselm gar nicht genannt wird. Um die Lehre des hl. Thomas recht zu würdigen, müsste man den ganzen Inhalt aller der Artikel an seinem Geiste vorüberziehen lassen, in denen die Inkarnationslehre niedergelegt ist. Wir begnügen uns hier den Gedankengang der einzelnen Quästionen nur kurz, unserm speziellen Zwecke entsprechend, anzugeben.

Nachdem der englische Lehrer in der ersten Quästion in sechs Artikeln sich über die Angemessenheit der Menschwerdung und Wiederherstellung ausgesprochen und deren absolute Notwendigkeit abgelehnt hat, erörtert er in den folgenden fünf Quästionen den Modus der hypostatischen Vereinigung an sich (qu. 2), von seiten des Logos (qu. 3), von seiten der angenommenen menschlichen Natur (qu. 4) und ihrer einzelnen Teile (qu. 5) und in Rücksicht auf die Ordnung der Annahme (qu. 6). Dann folgen in weiter Ausführung die Fragen über die Gnade Christi als Einzelmensch (qu. 7) und als Haupt der erlösten Menschheit (qu. 8), über das Wissen Christi im allgemeinen (qu. 9), die visio beatifica (qu. 10), die eingegossene (qu. 11) und erworbene Wissenschaft (qu. 12) des Erlösers, über seine Macht (qu. 13) und die Defekte des angenommenen Leibes (qu. 14) und der angenommenen Seele (qu. 15). In der folgenden Quästion (qu. 16) behandelt er einige Konsequenzen aus der hypostatischen Vereinigung und dann die Einheit Christi bezüglich des Seins (qu. 17) und des Handelns (qu. 18 und 19) und das Verhältnis Christi zum Vater (qu. 20). Weiter handelt er über sein Gebet (qu. 21), Priestertum (qu. 22), lehnt (qu. 23) den Adoptianismus ab und spricht dann über die Prädestination und Anbetung Christi (qu. 24 und 25). Auf die Quästion 26, die Christi Mittleramt erörtert, folgt eine längere Mariologie (qu. 27—30) und die dogmatische Abhandlung aller einzelnen bedeutsamen Lebensmomente des Erlösers, seiner Empfängnis (qu. 31—34), seiner Geburt, Erscheinung und Beschneidung (qu. 35 bis 37), seiner Taufe und seines Verkehrs unter den Menschen und seiner Versuchung (qu. 38—41) und seiner Lehre, seiner Wunder und seiner Verklärung (qu. 42—45). In vier langen Quästionen wird eingehend das Leiden Christi dargestellt im allgemeinen (qu. 46), in seiner Wirkursache (qu. 47), in der Art seiner Effizienz (qu. 48) und in seinen Wirkungen (qu. 49); mit der qu. 50 über den Tod Christi schliesst dann die für uns hier inbetracht kom-

mende Lehre ab, da die folgenden Quästionen über Christi Auferstehung, Himmelfahrt u. s. w. inbezug auf die Satisfaktionslehre des hl. Anselm keine Bedeutung haben.

Schon aus dieser kurzen Inhaltsangabe ergibt sich ohne weiteres, welche Fülle des Stoffes der hl. Thomas dem hl. Anselm gegenüber verarbeitet hat. Es kommt uns hier zur Klarstellung des Verhältnisses der beiden heiligen Lehrer zu einander nicht so sehr darauf an, ihre Ausführungen nur materiell mit einander zu vergleichen, es sollen vielmehr die Gesichtspunkte fixiert werden, unter denen jeder seine Materie behandelt hat. Dass dieselben durchaus verschieden waren, lässt sich auf den ersten Blick leicht erkennen.

Anselm will den historischen Christus in seinem Sein und Sterben, wie die Offenbarung ihn darstellt, aus seinen gegebenen Voraussetzungen heraus, soweit es dieselben gestatten, allein mit Hülfe der Vernunft gleichsam zurecht konstruieren und so rationell begründen. Darum prägt sich seinem Werke ein analytisch-philosophischer Charakter auf. Thomas hingegen will die ganze Offenbarung über Christus und sein Werk, die er nicht nur voraussetzt, sondern auch stets formell in seinen Erörterungen zum Beweise und zur Erklärung heranzieht, begründen, erklären, erläutern und geht darum positiv-theologisch vor. Daher kann Anselm Stellen der hl. Schrift seinem Zwecke entsprechend in der Argumentation nicht anwenden, während dem hl. Thomas die hl. Schrift für seine Deduktionen unentbehrlich ist. Beide haben also ganz andere Ausgangspunkte, andere Ziele, eine ganz andere Beweisart, wir haben dialektisch grundverschiedene Werke. Das Fortschreiten der Lehrentwicklung hat in den beiden Werken bezüglich der Materie naturgemäss eine gewisse Ähnlichkeit. Den Faden dieser Entwicklung bilden die logisch und chronologisch sich bedingenden Momente der Christologie und Soteriologie. Während Anselmus nun auf der von ihm angenommenen Grundlage die wichtigsten Momente nur unter dem Gesichtspunkte der Notwendigkeit auffasst und so die Notwendigkeit der Inkarnation, des historischen Christus in seinem Wesen (hypostatische Union, Einheit d. Person, Zweiheit d. Naturen, Abstammung von Adam u. s. w.) und in seinem erlösenden Todesleiden erörtert, geht Thomas über den von Anselmus gezogenen Rahmen dieser Notwendigkeit hinaus und behandelt mit der ratio theologica unter Heranziehung der ganzen Offenbarung alle sich darbietenden theologischen Fragen über die Menschwerdung des Sohnes Gottes.

Deshalb stellt sich uns Anselms Spekulation dar als Teil der Thomistischen und zwar nicht nur in materieller, sondern auch in formaler Beziehung. Anselm liefert die rationell-philosophische Grundlage, Thomas den theologisch-positiven Weiter- und Ausbau, die volle mit Vernunft und Glaubensprinzipien hergestellte Theorie.

Aus dieser Verschiedenheit der Ausgangspunkte und Ziele der beiden hl. Lehrer erklärt sich zunächst der verschiedene Umfang ihrer Werke. Thomas umfasst naturgemäss ein viel grösseres und weiteres Gebiet. Anselmus konnte, eben dem Zwecke seiner Arbeit entsprechend alles das, was sich nicht als Glied in seine (analytische) Schlussreihe einfügen liess, weil es aus den I, 10 genauer angegebenen Voraussetzungen nicht mit Notwendigkeit zu erschliessen war, in seine Spekulation nicht einsetzen. Er musste daher alles fallen lassen, im Gegensatz zu Thomas, was auf seiner Grundlage nicht aus dem Gottesbegriffe als solchem sich ergab, sondern nur aus dem positiven Willen Gottes abgeleitet werden konnte. Deshalb fehlen bei ihm alle die spekulativen, von Thomas so reich und tief behandelten metaphysischen Spezialfragen, die eingehendere Behandlung der geoffenbarten Wahrheit von Christus als Haupt der Kirche, die genauere Erörterung des Wissens und der Gnade Christi, der einzelnen Lebensmomente des Erlösers, wie sie sich uns historisch nach der positiven Offenbarung darstellen, wie Geburt, Erscheinung, Taufe, Versuchung, Lehre Christi u. s. w. Daher fehlt auch bei ihm die von der Offenbarung so betonte und von Thomas so eingehend behandelte Lehre über den Opfercharakter des Todes Christi am Kreuze.[1])

Derselbe war nicht mit der Vernunft allein aus den zu Grunde gelegten Voraussetzungen zu erschliessen, sondern nur aus der positiven Offenbarung zu erkennen. Er wurde deshalb vom hl. Anselm auch nicht nachgewiesen, sondern es wurde nur das erhabene Sühneverdienst des Gehorsams begründet, das im Tode Christi dem himmlischen Vater für die Sünden der Menschheit dargeboten war.

Sachlich stimmt Thomas mit Anselm in den meisten, wesentlichen Punkten überein. In der Christologie im engeren Sinne findet er nichts zu ändern, sondern nur zu vervollständigen, teil-

---

1) Nach Schwane (Dogmengeschichte, Freiburg 1882, III, p. 303) handelt Anselm auch von dem Opfertode Christi am Kreuze; indessen sagt der hl. Lehrer nicht, dass der Tod Christi ein Opfer gewesen sei.

weise namentlich zu vertiefen. In noch höherem Grade, als in der Christologie tut er das in der Soteriologie bei der Verarbeitung des umfangreichen Materials, das ihm die positive Offenbarung dazu bot. So begründete er vollkommener den stellvertretenden Charakter der Erlösungstat Christi, sowie deren Freiwilligkeit, ebenso die Unendlichkeit ihres Wertes. Während Anselm der Hingabe des Lebens Christi als Geschenk, als Sache gefasst, ihre unendliche, genugtuende Kraft zuschreibt, fasst Thomas dieselbe besser als ethische Tat, die aus dem principium agens quod unmittelbar ihren unendlichen Wert zieht. Eine bedeutendere Differenz findet sich bezüglich der Lehre von der Notwendigkeit des Todes Christi zur Erlösung der Menschen. Anselm wollte dem Grundcharakter seines Werkes entsprechend — den ganzen Christus suppositis supponendis analytisch zu konstruieren — dieselbe als eine strikte nachweisen, er wollte das, sowohl in Rücksicht auf die Bedeutung, welche die Offenbarung gerade dem Tode Christi für unsere Erlösung beilegt, als auch im apologetischen Interesse in Anbetracht der Unwürdigkeit, die im Leiden und Sterben des Gottmenschen zu liegen und einer möglichst soliden Begründung bedürftig schien. Indessen, der Tod Christi erfolgte nicht auf Grund der strikten Gerechtigkeit, sondern erfloss aus der positiven, weisheits- und liebevollen Anordnung Gottes, war also nicht analytisch zu finden. So kam Anselm zu seiner unhaltbaren These, welche Thomas denn auch korrigierte, indem er in dem geringsten satisfaktorischen Werke Christi die volle und überfliessende Kraft der Erlösung nachwies. Übrigens wollte Anselm diesen unendlichen Wert eines jeden einzelnen Werkes Christi nicht leugnen, nach seiner Ansicht war ein solches nicht aus Mangel an innerem Werte unfähig, die erforderliche Genugtuung zu bieten, sondern nur darum, weil es nicht ex alias indebitis sei. Das ist aber auch der wesentlichste Punkt, in welchem Anselm und Thomas sachlich auseinandergehen. [1])

Im übrigen nahm der Letztere die Grundgedanken des Cur Deus homo in seine Summa hinüber und gab ihnen dort eine fundamentale Position.

---

1) Vielfach wird als der wesentlichste Differenzpunkt ihre Ansicht über die Notwendigkeit der Genugtuung und Menschwerdung Christi hingestellt; mit welchem Rechte, ist später eigens festzustellen. Jedenfalls kannte Thomas bei seiner Interpretation Anselms diese Differenz nicht.

In den Jahrb. f. protest. Theologie [1]) stellt Moosherr eine Vergleichung der »Versöhnungslehre des hl. Thomas mit der des hl. Anselmus« an. »Es ist auf den ersten Blick klar,« sagt er: »wir haben es hier (bei Thomas) mit einer ganz anderen dialektischen Art zu tun, als bei Anselm. Dort (bei Ans.) hatten wir im Ganzen doch eine konsequente und geradlinig ausgebildete Gedankenreihe, hier ein stets abbiegendes, vorsichtiges Vermitteln, ein stetiges Anknüpfen neuer dialektischer Fäden. Die Widersprüche und Inkonsequenzen scheinen sich zu häufen und bei aller Exaktheit und Sauberkeit der Untersuchung im Einzelnen geht doch der monumentale Eindruck des anselmischen Systems fast ganz verloren. Metaphysische, physische, ethische und juristische Gedanken und Beweise werden alle gleichwertig und ohne Scheidung gegeneinander ins Feld geführt, wodurch oft eine Verwirrung entsteht, aus der man sich nur schwer herausfindet. Woher diese Erscheinung bei dem ‚grössten Systematiker' der scholastischen Theologie? Sie erklärt sich natürlich vor allem aus dem Wesen der Scholatik, die ihren Zweck nicht in sich selbst trägt und deshalb auch ihren Stoff nicht aus einem inneren Prinzip heraus konstruieren kann, und die bei Thomas in sehr viel ausgebildeterer Gestalt auftritt, als bei Anselm.« [2]) Mit Recht hebt Moosherr zuerst als wichtigstes Moment in der Vergleichung die Verschiedenheit der dialektischen Art, d. h. der ganzen Anlage der beiden Werke hervor; wir haben bereits auf die Wichtigkeit dieses Moments hingewiesen. Weniger können wir dem beistimmen, was M. im Anschluss daran weiter ausführt. Er scheint uns die Konsequenzen der Verschiedenheit des Ausgangs- und Zielpunktes und der damit gegebenen dialektischen Eigenart und der Verschiedenheit des zu behandelnden Materials in den beiden Werken nicht hinreichend gewürdigt zu haben. Daraus, dass Anselm analytisch-philosophisch auf sachlich genau umgrenzter, geoffenbarter Grundlage, Thomas synthetisch, positiv-theologisch auf der Grundlage der Gesamtoffenbarung arbeitet, erklärt sich bei jenem der monumentale Aufbau und Hochbau, bei Thomas der nicht

---

1) Jahrg. 1890, S. 167—262. Der Artikel hat neben manchem Guten den Mangel, dass er grösstenteils lang und breit nur den Inhalt der beiden Bücher C. D. h. (pg. 178—204) und die betreffenden langen Quästionen der Summa (pg. 220—255) angibt, die eigentliche Vergleichung aber nur gelegentlich bei der Kritik der Doktrin des hl. Thomas ausführt.

2) a. a. O. S. 255 f.

minder monumentale Breitbau und Durchbau, wie auch das »vorsichtige Vermitteln« und die Fülle der »metaphysischen, physischen, ethischen und juristischen Gedanken und Beweise.« Wenn nach M. ein wesentlicher Fortschritt des Thomas über Anselm hinaus darin liegt, dass das subjektive Moment der Versöhnung mehr zu seinem Rechte kommt«[1]) und wenn bei Ersterem so »auch das Leben Christi eine grössere Bedeutung gewinnt«,[2]) so kann deshalb von einem Fortschritt, genau genommen, nicht die Rede sein. Dem hl. Anselm lag es eben fern, eine Theorie der subjektiven Versöhnung zu schreiben und die Bedeutung des Lebens Christi für unsere Heilsaneignung zu erörtern; er schrieb ja in der genau abgesteckten Umgrenzung nur über die objektive Erlösung durch Christus, alles andere ist, wie er selbst sagt, Digression. Um so mehr aber können wir Moosherr zustimmen, wenn er zum Schlusse seines Artikels schreibt: »Mit diesen zwei Hauptvertretern der Scholastik ist so ziemlich erschöpft, was dieselbe auf dem Gebiete unsers Dogmas (d. h. für uns der Genugtuung) Grundlegendes geleistet hat.«[3])

Die Väter hatten ihre Spekulation mehr an das Äussere, Geschichtliche, an die Macht und Wirkung der Sünde zur Konstruktion einer Genugtuungs- bzw. Erlösungstheorie angelehnt und darum das Wesen, wie der Sünde, so auch der Satisfaktion nicht betont; Anselm hatte analytisch das Wesen der Sünde und Genugtuung erörtert und den formalen, inneren Charakter beider dargestellt, aber wegen des mangelnden positiv-geoffenbarten Momentes keine vollständige Satisfaktionslehre aufgestellt. Thomas vermied beider Mängel und vereinigte beider Vorzüge und besserte, reinigte und ergänzte seiner Vorgänger Lehre zu einer der Offenbarung und Vernunft gleich entsprechenden, alle notwendigen, sowohl das Wesen als auch die Umstände von Sünde und Genugtuung umfassenden Momente einschliessenden Satisfaktionstheorie. So ging Anselm's Lehre im Wesentlichen in der des hl. Thomas als deren rationelles Fundament vollständig auf. In ihrem für die Lehre des hl. Thomas fundamentalen Charakter bezeichnet sie den Höhepunkt der theologischen Spekulation über die objektive Erlösung. Die ganze anselmisch-thomistische Theorie ist bis zum heutigen Tage unbestritten von den katholischen Theologen ohne wesentliche

1) a. a. O. S. 260.
2) a. a. O.
3) a. a. O. S. 261.

Veränderung adoptiert und erhielt in ihren Grundgedanken einen kirchlich-dogmatischen Charakter durch das Konzil von Trient, sess. 5 n. 2. sess. 6 cap 7 sess. 22. cf. Cat. Rom. I, 5, 11, 14, 15.

§ 10.

Die katholisch-theologische Kritik der Anselm'schen Theorie von Thomas bis zur Gegenwart.

In der allgemeinen und berechtigten Überzeugung, in der anselmisch-thomistischen Theorie ein allseitig befriedigendes und wohlbegründetes Lehrgebäude über die Genugtuung Christi zu besitzen, wandte sich die spätere Theologie nun immer mehr, wie wir schon früher sagten, der Durchforschung des Glaubensinhaltes in Bezug auf die subjektive Erlösung zu, namentlich seitdem das subjektive Moment in der Lutherischen Theologie dazu von selbst drängte. Natürlich kam man im Laufe der Zeit auch immer wieder auf die objektive Erlösung und dabei auf die Doktrin des hl. Anselm zurück, wobei seine Einzelsätze der Gegenstand sowohl der Kritik, wie namentlich einer nicht unbedeutenden Interpretationscontroverse wurden.

Der Erste, welcher mit der ganzen Subtilität seines scharfkritischen Geistes sich gegen den hl. Lehrer wandte, war Duns Scotus; er schrieb eigens gegen ihn seine dist. XX in lib. III. Sent. In derselben fasst er zuerst nach Ausführung des Textes des Magister sententiarum die hauptsächlichsten Thesen der Anselmischen Lehre in vier Sätzen zusammen, die er dann weiter unten eingehender bespricht. Er sagt daselbst: »Haec veraciter, ut potui, ex dictis ejus (s. Anselmi) collegi«, hält sich aber nur an den Wortlaut der aus dem Contexte losgerissenen Stellen, ohne die Voraussetzungen, unter denen sie geschrieben, zu beachten und kommt daher auch zu seinen falschen Resultaten. In drei Scholien bekämpft er durchweg die Ansichten des hl. Anselm, zuerst die Notwendigkeit der Erlösung des Menschen durch das Leiden Christi, dann die Notwendigkeit der Menschwerdung überhaupt zur Erlösung und behauptet endlich die volle Freiheit Christi in allem, was er zu unserer Erlösung getan habe. Nachdem er so die ganze Anselmische Lehre scharf angegriffen hat, mildert er freilich gegen Schluss sein ungünstiges Urteil in Bezug auf die von Anselm

behauptete Notwendigkeit des Todes Christi mit den Worten:[1] »Wenn wir aber Anselm rechtfertigen wollen, müssen wir sagen, dass seine ganze Begründung hervorgeht aus der Voraussetzung der göttlichen Anordnung, auf diese Weise den Menschen zu erlösen und er scheint auch in der Tat so vorzugehen, sodass Gott gemäss seiner ewigen Anordnung für die Erlösung der Menschen nichts annehmen wollte, als nur den Tod seines Sohnes, eine absolute Notwendigkeit lag nicht vor.«

Er lässt also schliesslich doch die Möglichkeit einer günstigen Interpretation und Kritik Anselms bestehen.

Die von ihm angegriffenen Thesen über die Notwendigkeit der Erlösung, Genugtuung und Menschwerdung blieben später stets im Vergleich zu andern Sätzen Anselms im Vordergrund der theologischen Diskussion. Während Vasquez[2]) dem Duns Scotus folgt, schliessen sich die meisten spätscholastischen Theologen mit Suarez[3]) und Lugo[4]) in ihrer milderen Kritik resp. Interpretation dem hl. Thomas und Bonaventura an. Wie Vasquez zu der Kritik des Scotus nicht wesentlich neue Gesichtspunkte beigebracht hat, so haben auch Suarez und Lugo und deren Nachfolger dem englischen und seraphischen Lehrer nichts wesentlich Neues hinzugefügt.

Die Salmaticenser, welche sich eingehender mit Anselm beschäftigten, finden seine Auffassung von der Herrschaft des Teufels nicht ganz zutreffend, billigen seine Lehre von der Superabundanz der von Christus geleisteten Genugtuung[5]), nehmen ihn in längerer Polemik gegen die Interpretation Godoi's »satisfactionem Christi potuisse independenter a pacto obligare Deum ad remissionem offensae« im Schutz[6]) und billigen namentlich auch seine Lehre von der Notwendigkeit der Inkarnation u. s. w.[7])

---

1) Si autem volumus salvare Anselmum, dicamus, quod omnes rationes suae procedunt praesupposita ordinatione Divina, quae sic ordinavit hominem redimi, et sic videtur procedere, ita quod Deus ex praeordinatione non voluit acceptare pro redemptione hominum, nisi mortem Filii sui, nulla tamen necessitas absoluta fuit. l. c.

2) p. 3, disp. 2, c. 3.

3) disp. 4, sect. 2.

4) disp. 2, sect. 2, num. 4.

5) disp. 1, dub. 6 § 1.

6) disp. 1, dub. 8. § 2 n. 243.

7) disp. 1, dub. 5, § 2 und disp. 1, dub. 6, § 2, n. 167.

Einen ebenso umfangreichen, wie glänzenden Kommentar zur Doktrin des hl. Anselm schrieb Lardito [1]), welchem bald eine ähnliche Arbeit von Olivarez [2]) folgte. Fast auf jeder Seite bringt Lardito seine Übereinstimmung mit dem hl. Lehrer zum Ausdruck. Er weist fast überall mit gutem Erfolge die Verwandtschaft der Lehre des hl. Anselm mit der des hl. Thomas nach, indem er, in Beider Schriften sehr bewandert, in sorgfältiger Vergleichung der korrespondierenden Stellen den wahren Sinn des hl. Thomas und auch besonders den des hl. Anselm genau festzustellen sucht. Namentlich findet er bezüglich der Lehre von der Notwendigkeit der Genugtuung und Menschwerdung nicht die mindeste Differenz zwischen den beiden grossen Lehrern. Wie Thomas, so lehre auch Anselm nur die bedingte Notwendigkeit »ex immutabilitate ex parte Dei et ex suppositione finis ex parte hominis«. Wenn er über die Notwendigkeit der Inkarnation schreibt: [3]) »Dicendum secundo: Incarnationem supposito peccato esse necessariam ex natura rei«, dann soll das nicht heissen: »Nach der Sünde fordert die Natur der Dinge absolut die Menschwerdung«, sondern »die Inkarnation wird in naturgemässer und konsequenter Fortentwicklung der Dinge supposito hoc providentiae Divinae ordine nach geschehener Sünde erfolgen müssen. Jede andere Entwicklung erscheint als eine durch Gottes positiven Willen gehemmte jener naturgemässen gegenüber.« Darum sagt er in den Glossen: »Nachdem wir dies vorausgeschickt haben, sind die Worte des hl. Anselm leicht zu verstehen und klar, und seine Gründe erweisen die Notwendigkeit der Menschwerdung zur Wiederherstellung des Menschengeschlechts als eine Notwendigkeit der Unveränderlichkeit von seiten Gottes und aus der Voraussetzung der Zweckbestimmung von seiten des Menschen, d. h. aus der Voraussetzung des tatsächlichen Dekretes Gottes keinen zu retten ausser auf der Grundlage der

---

1) S. Anselmi uterque liber Cur Deus homo, nec non alius de Incarnatione Verbi . . . scholiis et commentariis illustratus, disputationibus scholasticis complectens, quidquid a s. Thoma III p. 1—26 de Deo Incarnato examinatur. Salmanticae 1699.

2) Commentarius in universos s. Doctoris Anselmi . . . Tractatus. Vallisoleti Salmanticae 1776—85.

3) De Deo incarnato L. 1, tract. 2 de necessitate incarn. dub. 2, concl. 2, § 5. p. 145.

vollen Gerechtigkeit durch eine vollwertige Genugtuung.«[1])

Ebenso zweifellos erscheint es ihm, dass Anselm keine absolute Notwendigkeit der Genugtuung habe lehren wollen. »Anselm leugnet nicht die absolute Macht Gottes, die Sünden ohne Genugtuung nachzulassen, sondern nur bei Voraussetzung einer vollkommenen Nachlassung, die ihre krönende Vollendung in der ewigen Seligkeit hat und den Menschen zurückversetzt in seine frühere Würde; da eine solche in der jetzigen Weltordnung dem andern Dekrete widerstreitet, nämlich auf dem Wege der Gerechtigkeit vorzugehen, kein Wunder, wenn er eine solche Macht Gott abzusprechen sucht. Dass aber Anselm diese absolute Barmherzigkeit und Macht Gottes aus reiner Freigebigkeit die Sünden nachzulassen nicht ausschliesst, sondern im Gegenteil positiv aufstellt, ist klar.«[2])

Es werden dann noch mehrere Stellen aus dem hl. Anselm zum Beweise herangezogen. Und dies in den Glossen Gesagte führt er dann noch weiter aus in dem eigentlichen Kommentar (den er pars altera gegenüber dem Glossenkommentar nennt): »Anselm leugnet also keineswegs absolut die Macht in Gott, aus reiner Barmherzigkeit die Sünde nachzulassen, sondern nur für die gegenwärtige Weltordnung, nämlich in Kraft einer Barmherzigkeit, die in der ewigen Anschauung beseligen will, weil in der jetzigen Weltordnung keiner für die Seligkeit vorherbestimmt ist, ohne vorhergehende Genugtuung auf Grund der Verdienste Christi. Dass weiter Anselm diese Barmherzigkeit und Macht, ohne Genugtuung die Sünden nachzulassen nicht leugnet, sondern geradezu behauptet, und dass sie vollkommen harmoniere mit

---

1) In s. Anselm. 2 libr. C. D. h. in c. 12. (Bd. I, S. 25 col. 2): His positis, facilis et clara est littera s. Anselmi, ejusque rationes probant necessitatem incarnationis ad reparandum genus humanum necessitate immutabilitatis ex parte Dei et ex suppositione finis ex parte hominis, videlicet ex suppositione decreti, quod de facto est in Deo neminem salvandi nisi reintegrata justitia per satisfactionem condignam.

2) a. a. O.: Non negat Anselmus absolutam potestatem Dei remittendi gratuito peccata, sed remissionem perfectam coronantem in gloria, sive quae restituat hominem in pristinam dignitatem; quae quum in praesenti providentia pugnet cum alio decreto procedendi via justitiae, nil mirum, si hanc potestatem a Deo relegare contendat. Hanc autem absolutam misericordiam et potestatem condonandi liberaliter delicta non excludi, sed potius poni ab Anselmo in Deo manifestum est.

der höchsten Gerechtigkeit, behandelt er eingehend im Proslogium, namentlich in dem ganzen Kapitel 9, 10 und 11.« [1])

Mit Recht beruft sich Lardito auf die unzweideutigen Worte Anselms im Proslogium zur Erklärung der dunkleren Stellen in C. D. h., die offenbar bei Beachtung der Anselmischen Voraussetzungen in C. D. h. mit jenen durchaus harmonieren. Hier, wie fast überall, herrscht nach Lardito volle Übereinstimmung zwischen der wahren Lehre Anselms einerseits und den entsprechenden Anschauungen Thomas und Bonaventura's anderseits.

Auch Le Grand [2]) beschäftigt sich eingehend mit dem heil. Anselm. Er zitiert ihn verschiedentlich, aber ohne Gesamturteil. Eine genauere Prüfung widmet er der Anselmischen Beantwortung der beiden Fragen, ob der Fall Adams habe notwendig repariert werden müssen [3]), und ob die Wiederherstellung nur durch die Menschwerdung habe durchgeführt werden können. [4]) Mit Bonaventura und dessen Anhängern hält er daran fest, dass Anselm nicht die absolute Notwendigkeit der Wiederherstellung des Menschengeschlechts habe lehren wollen, sondern nur eine solche, welche aus der Unveränderlichkeit des Dekretes Gottes, die gefallenen Engel durch Menschen zu ersetzen hervorgehe; er sucht das auch (pg. 556 sq.) zu begründen, namentlich mit Berufung auf die Stellen: dicamus tamen, quia necesse est, ut bonitas Dei propter immutabilitatem suam perficiat de homine, quod incoepit, C. D. h. 2, 5, und nec decebat, ut quod de homine proposuerat, annihilaretur, C. D. h. 1, 4. Dagegen soll der hl. Anselm gelehrt haben, die Menschwerdung sei zur Wiederherstellung des gefallenen Menschen absolut notwendig gewesen, weil dieselbe nach 1, 12 nicht habe durchgeführt werden können ohne volle Genugtuung, und darin habe er geirrt (pg. 557).

Wir haben nicht alle einzelnen — auch nicht einmal die be-

---

1) Non ergo Ans. absolute negat potestatem in Deo remittendi liberaliter peccata, sed in praesenti dumtaxat providentia, nimirum ex vi misericordiae beatificantis in gloria, quoniam in praesenti providentia nemini praedefinita est gloria, nisi praecedenti aliqua satisfactione ex meritis Christi. Porro Anselmum non negare, sed potius astruere hanc misericordiam ac potestatem condonandi liberaliter peccata, eamque optime cohaerere cum suprema justitia, late tradit in Proslogio, praesertim toto capite 9, 10 et 11. De Deo incarnato. L. 1, tract. 2, de necess. incarn. dub. 2. concl. 2, § 5. S. 147.

2) Theologiae cursus completus ed. Migne. Paris 1841.

3) De Incarnatione Verbi dissert. 5, c. 3. S. 552 ff.

4) a. a. O. c. 4. S. 557 ff.

deutenderen -- Theologen und ihre Beurteilung Anselms hier angeführt; es ist das auch nicht notwendig, da wir bei keinem wesentlich neue Gesichtspunkte zur Wertung der Anselmischen Lehre finden. Hören wir nun noch einige von den neueren Kritikern. Wie bei den Älteren finden wir auch bei ihnen selten ein Gesamturteil, meistens behandeln auch sie nur den einen oder anderen Satz der Theorie Anselms.

So beschäftigt sich Kleutgen recht eingehend mit der von Anselm behaupteten Notwendigkeit der Erlösung.[1]) Wie K. sagt, hat er zuerst zu einer milderen Deutung des hl. Lehrers hingeneigt, nachdem er aber dessen Schrift nochmal ganz durchgelesen hat, »scheint ihm nicht in Abrede gestellt werden zu können, dass der hl. Anselmus eben jene Notwendigkeit der Erlösung lehre, welche die übrigen Theologen leugnen,«[2]) d. h. die absolute. Er glaubt demnach die Lehre des hl. Anselm in diesem Punkte preisgeben zu müssen. Wir werden später noch auf Kleutgens Auffassung zurückkommen.

Bach stellt die gesamte Satisfaktionstheorie des hl. Lehrers vortreffiich dar,[3]) aber abgesehen von kleinen Berichtigungen der Auffassungen Baur's und Ritschl's[4]) enthält er sich fast jeder subjektiven Äusserung, es fehlt jede Kritik, er findet nichts zu tadeln.

Schwane erkennt die grosse, »bahnbrechende«[5]) Bedeutung der Lehre des hl. Anselm an; er schliesst seine Darstellung derselben mit einem kurzen kritischen Ueberblick. Darnach hat Anselm zwischen den einzelnen Gliedern seiner Argumentation keine stringente Notwendigkeit behauptet. »Aber er hat doch in einer höchst gründlichen Weise den Zusammenhang zwischen den Heilswahrheiten über die göttliche Gerechtigkeit, die Sünde des Menschengeschlechts und die Erlösung desselben nachgewiesen.«[6]) In der nachfolgenden Zeit sei im Einzelnen namentlich der unendliche Wert der Genugtuung Christi tiefer begründet, seine Freiheit näher bestimmt, die Notwendigkeit der einzelnen Argumentations-

1) Die Theologie der Vorzeit. Münster 1872. Erster Teil, Zwölfte Abteilung, n. 294ff.

2) a. a. O. n. 302.

3) Die Dogmengeschichte des Mittelalters. Wien 1873. Erster Teil, S. 336—359.

4) a. a. O. S. 346f. Anm.

5) Dogmengeschichte der mittleren Zeit. Freiburg 1882. S. 296.

6) a. a. O. S. 304.

glieder, speziell die der Genugtuung zum Zwecke der Erlösung als blosse Kongruenz dargestellt, im grossen Ganzen aber auf der gelegten, soliden Grundlage weiter gebaut.

Aehnlich bezeugt Scheeben, dass die Anselmische Fassung der Satisfaktionslehre mit Ausnahme der Anschauung von der absoluten Notwendigkeit der Genugtuung in der Scholastik massgebend geworden sei. Wesentlich neu sei die Theorie nicht, sondern nur der alten Lehre gegenüber schärfer gefasst und weniger dem Missverständnisse ausgesetzt; die meritorisch-satisfaktorische Wirksamkeit der Erlösungstat Christi nach Anselm habe Thomas durch die dogmatische ergänzt.[1])

Dörholt hat in seiner »Lehre von der Genugtuung Christi« die wesentlichsten Punkte der Anselmischen Lehre in den Kreis seiner Erörterungen gezogen und zwar fast durchweg mit dem Ausdruck seiner vollen Zustimmung. Eingehend behandelt er die Lehre Anselms über die Notwendigkeit der Wiederherstellung[2]) des gefallenen Menschengeschlechts. Nach längerer Untersuchung und ruhiger Abwägung der Gründe hält er die mildere und günstige Interpretation der älteren Theologen für nicht unberechtigt und schliesst sich ihr gern an.[3]) Mit ähnlicher Sorgfalt untersucht er die Ansicht des hl. Lehrers betreffs der Notwendigkeit der Genugtuung zum Zwecke der Sündenvergebung.[4]) Hier kann er sich nicht dazu entschliessen, mit den älteren Scholastikern den hl. Anselm milde zu interpretieren und nur eine blosse Konvenienz anzunehmen.[5])

Nachdem Stentrup sich in seiner Dogmatik[6]) der strengeren und ungünstigen Anselmus-Interpretation des Vasquez angeschlossen, untersucht er in einem eigenen gegen Dörholt gerichteten Artikel in der Zeitschrift für katholische Theologie[7]) »die Lehre des hl. Anselm über die Notwendigkeit der Erlösung und der Menschwerdung«. Nach längerer Diskussion kommt er inbezug auf beide Fragen auf seine bereits früher gewonnenen Resultate zurück; er »glaubt sagen zu können, durch nähere

---

1) Handbuch der katholischen Dogmatik. Freiburg 1882. III, n. 1296.
2) a. a. O. § 18. S. 201ff.
3) a. a. O. S. 211.
4) a. a. O. § 22, S. 246ff.
5) a. a. O. S. 267f.
6) Praelectiones dogmaticae de Verbo incarnato. Oeniponte 1889. Pars altera, S. 35.
7) Jahrg. 1892. Bd. 16. Heft 4. S. 653—691.

Untersuchung der Lehre Anselms dargetan zu haben, dass dieselbe im Gegensatz zu der allgemein angenommenen Lehre von der Notwendigkeit der Erlösung und Menschwerdung steht und deshalb preiszugeben ist.«[1])

Gutberlet scheint sich diesem Urteile anzuschliessen und in dessen Inhalte den wesentlichen Mangel der Anselmischen Theorie zu erkennen. Nachdem er dieselbe gegen Harnack sehr entschieden in Schutz genommen, schliesst er seine apologetischen Erörterungen: »Noch zahlreiche andere Ausstände hat Harnack an der Anselmischen Erlösungslehre zu machen; wir wollen dieselben nicht alle verwerfen; denn was er gegen die Beweise für die Notwendigkeit der Erlösung vorbringt, müssen wir billigen, nicht, wie Harnack meint, aus scotistischen Neigungen, welche den heutigen Theologen eigen seien, sondern weil es gegen die Lehre der Offenbarung und gegen die Vernunft verstösst.«[2])

Aus dieser Übersicht über das dogmengeschichtliche Schicksal der Satisfaktionstheorie des hl. Anselm geht hervor, dass, wie stets, so auch heute noch, die kritische Interpretation der von dem hl. Lehrer behaupteten Notwendigkeit der Genugtuung, Erlösung und Menschwerdung auf katholischer Seite als die wesentlichste Aufgabe bei der noch nicht abgeschlossenen Anselmus-Diskussion im Vordergrunde steht.

§ 11.

Die protestantische Kritik der Anselm'schen Theorie.

Werfen wir nun noch kurz einen Blick auf die protestantische Theologie und ihre Stellung zur Genugtuungslehre des hl. Anselm. Während die katholische Literatur, abgesehen von den Kommentaren und Glossen des Lardito und des Olivares, nicht Ein grösseres Werk über die Theorie des hl. Lehrers aufweist, finden wir in der protestantischen eine ganze Anzahl von monographischen Abhandlungen über dieselbe.

Obwohl Luther[3]) selbst in Anlehnung an die alte namentlich griechische Patristik die Beziehung der Heilstat Christi zu

---

1) a. a. O. S. 691.

2) Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie. Mainz 1896. Band 7. S. 825.

3) Vgl. Grass, Zur Lehre v. d. Gotth. Chr. Gütersloh 1900. S. 49 ff. und 101 ff.

Satan ganz ausserordentlich in den Vordergrund drängte[1]) gegenüber der Anselmischen Auffassung, so bildete die letztere doch sogleich anfangs offenbar die Grundlage der entsprechenden Lehre in den evangelischen Bekenntnisschriften, namentlich in der Konkordienformel (3. Artik. de justitia fidei coram Deo), durch welche die Anselmische Lehre nur »ergänzt und abgeschlossen wurde«.[2]) Bei der hohen Bedeutung dieses symbolischen Aktenstückes ist die Vorliebe[3]) der protestantischen Theologen für Anselm und seine Lehre sehr wohl begreiflich. Diese Vorliebe blieb namentlich in orthodoxen Kreisen stets fort bis in die jüngste Zeit hinein; Grass weist dieselbe für die Zeiten des 17. und 18. Jahrhunderts[4]) eingehend nach. Im neunzehnten Jahrhundert erschien

---

1) »Luthers diesbezügliche Ausführungen haben so gut wie keine Nachwirkung gehabt. Woran liegt das? Offenbar an der mythologischen Form dieser Vorstellungen. Bekämpfung und Besiegung von Teufel, Tod, Sünde, Gesetz, nach Analogie eines von menschlichen Personen ausgeführten Kampfes gedacht, Überlistung derselben, Rechtsübertretung und Rechtsverlust — alles das sich wirklich anzueignen, dazu war nur die mächtige Phantasie eines Luther imstande. Es braucht ja nicht erst gesagt zu werden, dass keinerlei Grund vorliegt, zu bedauern, dass sich die Folgezeit von diesen Vorstellungen frei gehalten hat. Vielmehr ist anzuerkennen die Selbständigkeit der Epigonen gegenüber dem Reformator, die sich darin zeigt, dass sie Vorstellungen (stillschweigend) ablehnten, die sich bei Luther nur aus seiner ganz eigenartigen Einbildungskraft erklären und für ihn daher eine gewisse Berechtigung haben, für andere aber, die über eine derartige Einbildungskraft nicht verfügen, nur die Bedeutung eines toten Erbes hätten haben können.« Grass, a. a. O. S. 78 f.

2) Baur, D. christl. Lehre v. d. Versöhnung. Tübingen. 1838. S. 297.

3) Diese Tatsache der günstigen Aufnahme erklärt sich daraus, dass man in Cur Deus homo so manche »evangelische« Wahrheit zu finden vermeinte, so namentlich in II, 16 u. 19 den Fiducialglauben als kompletes Mittel der Aneignung der Verdienste Christi. (Vgl. Hasse, Ans. v. Cant. II, 41 ff.) Ans. hatte nur die objektive Genugtuung für die Sünde behandelt und so konnte es scheinen, als ob er der Ansicht sei, nach Christi Werk bleibe uns subjektiv weiter nichts mehr zu tun übrig. »Nach Anselm ist Jesus Christus in seiner geschichtlichen Person und durch seinen Tod für uns die Erlösung. Die Gnade Gottes ist nichts anderes, als das erlösende Werk Christi, d. h. der Gedanke der Gnade ist nun erst völlig abgelöst von dem der Natur und in die Geschichte versetzt, d. h. einzig an die Person Christi geknüpft.« Harnack, Lehrb. d. Dogmengesch. 2. Aufl. Freiburg 1890. S. 353. Auch hatte Ans. den Nachweis der absoluten Notwendigkeit der Genugtuung und Inkarnation nach der Sünde anscheinend erstrebt — eine These, welche sich durch die ganze protestantische Dogmengeschichte bis jetzt hindurchzieht, wie sie schon von Bucer, Luther und Calvin vorgetragen wurde. Vgl. Bellarmin, lib. 3 de grat. et lib. arb. c. 15.

4) a. a. O. S. 143, 147, 151, 157.

im Jahre 1834 in der »evangelischen Kirchenzeitung«[1]) ein Artikel »Geschichtliches aus der Versöhnungs- und Genugtuungslehre«, in welchem die Theorie Anselms mit der Lehre der hl. Schrift vollkommen identifiziert und als die einzig wahre und kirchliche gepriesen wird. Sie wird geradezu als »Schiboleth der wahren Orthodoxie proklamiert, ihre Feinde sind Christi Feinde selbst«.[2]) Freilich rief dieser Artikel mit den in den Jahren 1837 und 1838 folgenden in dem rationalistischen Lager heftige Entgegnungen hervor. Namentlich erhob sich gegen denselben der damalige Tübinger Professor Baur. Im Anschluss daran, dass man demjenigen, der sich nicht vollkommen dem hl. Anselm anschloss, sogar die Qualität des »geistigen« Menschen abgesprochen hatte, schreibt er scharf: »Der geistige Mensch ist also (nach d. ev. Kirchenztg.) nur derjenige, welcher mit dem Verfasser des Aufsatzes die Anselm'sche Satisfaktionslehre für die reine, nur theoretisch gefasste Bibellehre hält, alle anderen aber, die diese Überzeugung nicht teilen können, gehören unter die Kategorie der natürlichen Menschen. Kann jener grund- und bodenlose, nur sein eigenes Ich für das reine Organ der Wahrheit haltende Subjektivismus, welchen der Verfasser des Aufsatzes selbst anderen zum Vorwurfe macht (Jahrg. 1837 S. 170), sich in irgend jemand gewaltiger aufblähen und törichter gebärden, als in ihm selbst?«[3]) Nach Baur selbst ist in der Anselmischen Theorie »das Moment der Gerechtigkeit zu einseitig oder auf eine so ausschliessende Weise hervorgehoben, dass die Versöhnung des Menschen mit Gott einzig nur als ein notwendiger Akt der Genugtuung heischenden Gerechtigkeit, nicht aber als eine freie Tat der verzeihenden göttlichen Liebe erscheinen kann«.[4]) Ferner soll sich offenbar ein »Zwiespalt zwischen der eine innere Notwendigkeit im Wesen Gottes selbst voraussetzenden Macht des Begriffes und dem die freie Persönlichkeit Gottes anerkennenden Bewusstsein [d. h. zwischen der Notwendigkeit und Freiheit in Gott, den Menschen zu erlösen] durch die ganze Untersuchung hindurchziehen.«[5]) Anselm soll in der Kapitalfrage, »ob durch die Sünde des Menschen die Ehre Gottes an sich verletzt werde, schwanken, so dass er von

1) Bd. XIV. S. 3ff.

2) Ritschl, Die christl. Lehre von der Rechtfertigung u. Versöhnung. 3. Aufl. Bonn. 1. Bd. S. 632.

3) Baur, a. a. O. S. 681. Anm. 1.

4) a. a. O. S. 169.

5) a. a. O. S. 179. cf. C. D. h. II, 19.

der einen Seite sich immer wieder auf die andere wendet.«[1]) »Die subjektive Seite muss gegen die objektive ungebührlich zurücktreten;«[2]) »die Unterscheidung einer doppelten sowohl im Leben als im Tode sich erweisenden Gerechtigkeit hebt sich von selbst im Begriffe der absoluten, auch im Tode die Pflicht des höchsten Gehorsams erfüllenden Gerechtigkeit auf, aber eben damit fällt die ganze Theorie, indem ihr die Grundlage entzogen wird, auf welcher sie beruht, in sich selbst zusammen.«[3]) Was sie »über den Fall der Engel und das durch denselben bedingte Verhältnis der Menschen und Engel enthält, gehört in den Kreis der mythisch-kirchlichen Traditionen.«[4]) Bei dem rationalistischen Standpunkte Baur's muss man sich wundern, dass er nicht noch ungünstiger über Anselms Theorie urteilt, ja sogar manches Gute an ihr zu rühmen weiss. Namentlich glaubt er, anerkennen zu müssen, »dass der Grundbegriff, auf welchem sie beruht, ein dem Anselmus eigentümlicher ist, der Begriff, der mit der Sünde wesentlich verbundenen unendlichen Schuld..... Dieser bedeutende Fortschritt geschah erst durch Anselm, und da der Begriff der Versöhnung selbst durch den Begriff der Sünde und der Schuld bedingt ist, so wurde auch erst durch Anselm der eigentliche Begriff der Versöhnung ins dogmatische Bewusstsein erhoben.«[5]) Man sieht, Baur erkennt der Anselmischen Theorie trotz den an ihr entdeckten Schwächen eine epochemachende Bedeutung zu.

Minder günstig urteilt über sie G. F. Franck,[6]) besser dagegen C. Schwarz.[7]) Beide Arbeiten wurden indessen sogleich überholt und verdrängt durch Hasse,[8]) welcher in zwei Bändchen sich mit dem hl. Anselm beschäftigt; im ersten stellt er dessen Lebensschicksale, im zweiten seine Lehren dar. Die Satisfaktionstheorie behandelt er II. S. 485—609 und zwar im allgemeinen sehr korrekt.[9]) Auf die längere Darstellung der Lehre lässt Hasse

---

1) a. a. O. S. 172.
2) a. a. O. S. 179.
3) a. a. O. S. 182.
4) a. a. O. S. 186.
5) a. a. O. S. 187 f.
6) Anselm von Canterbury. Tübingen. 1842.
7) dissertat. de satisfact. Christi ab Anselmo Cantuar. exposita. Gryph. 1841.
8) Anselm von Canterbury, Leipzig. 1843.
9) Dazu befähigten ihn zunächst sein dem seichten Rationalismus entgegengesetzter, positiver Standpunkt und namentlich der Umstand, dass er nicht nur die Satisfaktionstheorie, sondern die sämtlichen spekulativen Werke des hl. Lehrers be-

eine relativ sehr kurze und ebenso günstige Kritik resp. Würdigung derselben S. 607—609 folgen. Drei Vorzüge sind es, die er besonders hervorhebt. Erstens: »Anselm ist der Erste, welcher eine eigentliche Theorie der Versöhnung aufgestellt hat ..... und hat dadurch die feste Grundlage gegeben, an die alle weiteren Theologumena über den Gegenstand anknüpfen konnten.« [1]) Zweitens »hat Anselmus zuerst auf den eigentlichen Kern der Sache hingewiesen«, [2]) indem er die Beziehung des Erlösungswerkes auf den Teufel zurückschob und die Beziehung zu Gott allein mehr als alle seine Vorgänger in den Vordergrund rückte. Und drittens hat er den Satisfaktionsbegriff selbst analysiert, fixiert und ein »wesentliches Moment der Sache in demselben mit treffendem Takte ergriffen und festgestellt, so dass dies Moment für alle Zeit der dogmatischen Erkenntnis gesichert und gewonnen war.« [3]) Von dem Anselmischen »Grundgedanken aus«, so schliesst Hasse sein Urteil, »hat sich die dogmatische Auffassung der Versöhnungslehre in der Kirche konsolidiert und, soweit sich von einem Dogma in dieser Beziehung reden lässt, muss man unsern Scholastiker als den ersten Begründer desselben betrachten. Sein Name ist ebenso unauflöslich mit demselben verknüpft, wie etwa der des Athanasius mit dem Dogma von der Dreieinigkeit oder der des Augustin mit der Lehre von der Gnade. Und diese Bedeutung, diese Geltung hat die Anselmische Theorie erlangt, ohne dass es je zu einer ausdrücklichen Erklärung darüber gekommen ist; wie von selbst, in aller Stille, durch ihre innere Gediegenheit ist sie dieser Krystallisationskern für die Kirchenlehre geworden. Auch hier hat die Arbeit unsers Denkers einen Einfluss der tiefsten und nachhaltigsten Art ausgeübt, und von keiner seiner Schriften lässt sich so sehr behaupten, wie von den B. B. Cur Deus homo,

---

handelte und so tiefer in dessen ganze Philosophie und Theologie eindrang, um denselben aus ihm selbst zu interpretieren. Das ist seine Stärke und sein Vorzug. Freilich brachte das auch mit sich, dass er der Satisfaktionslehre im Rahmen der ganzen Anselm'schen Spekulation nicht die tief eingehende Erörterung widmete, die dieselbe wohl verdient, sondern sich mit einer eingehenderen Darstellung begnügte. Namentlich hätte es der Entwicklung der Anselmischen Voraussetzungen bedurft. Im Ganzen hat das mit grosser Hingebung und Begeisterung geschriebene Buch, soweit die Darstellung der Lehre des hl. Anselm in Frage kommt, noch heute seinen Wert.

1) a. a. O. II S. 607.
2) a. a. O. S. 608.
3) a. a. O.

dass sie für die gesamte Kirche Frucht getragen und ihrem innersten Leben zu Gute gekommen ist.« [1])

Höhne gab im Jahre 1867 als Jubiläumsschrift eine Dissertation über den hl. Anselm [2]) heraus, deren zweiter und kürzerer Teil sich auf relativ wenigen aber inhaltreichen Seiten (36—64) mit unserer Satisfaktionstheorie beschäftigt. Nach seiner Ansicht sollen wir schon sogleich ein ungünstiges Präjudiz gegen den hl. Lehrer gewinnen, wenn wir sehen, wie derselbe von der Notwendigkeit, die zu beweisen wäre, anhebt und mit dem Nachweise der Konvenienz schliesst, und wie er den Erlöser schliesslich nicht einmal wissen lässt, was er denn eigentlich mit dem erworbenen Verdienste anfangen soll. [3]) Anselm hat das unbestreitbare Verdienst, zuerst den Begriff der Genugtuung analysiert und in die theologische Diskussion gebracht zu haben, wenn derselbe auch zu sehr von unedlen Anschauungen der damaligen Zeit infiziert und eher schriftwidrig als schriftgemäss war; [4]) ebenso ist hervorzuheben, dass er so entschieden Gott dem Herrn und nicht dem Teufel die Genugtuung zueignet. [5]) Dagegen verstösst er sehr in der Aufstellung des Ehrbegriffes und dessen Anwendung auf Gott gegen die rechte Auffassung von Gottes Natur und Majestät. Diesen Ehrbegriff soll er der stolzen Eitelkeit des damaligen Ritterstandes entlehnt haben. [6]) Durch die These, Gott habe die Kreatur nur zu seiner Ehre erschaffen, verletze er Gottes Würde, verstopfe er die Quelle unserer Pietät und entziehe er unserm Streben nach dem göttlichen Ideale jeden sittlichen Impuls. Die Lehre von der Bestimmung des Menschen, die gefallenen Engel zu ersetzen sei geradezu gegen die Auktorität der hl. Schrift. [7]) Zu tadeln sei die Konzentration der ganzen Heilstat Christi auf den Tod allein, dessen sittliche Bedeutung zudem so wenig gewürdigt werde. [8]) Ueberhaupt finde die wichtigste, nämlich die ethische Seite der ganzen Theorie viel zu wenig die ihr gebührende erste Stelle. In der angestellten Vergleichung zwischen

---

1) a. a. O. S. 609.

2) Anselmi Cantuariensis philosophia cum aliorum illius aetatis decretis comparatur ejusdemque de satisfactione doctrina dijudicatur. Cygneae. 1867.

3) a. a. O. S. 39.

4) a. a. O, S. 40. vgl. S. 43.

5) a. a. O. S. 43.

6) a. a. O. S. 45.

7) a. a. O. S. 45 f.

8) a. a. O. S. 56.

der Schwere der sittlichen Schuld und dem Werte kreatürlicher Dinge liege ein unerlaubter Uebergang von dem ethischen Gebiete auf das physische.[1]) Dementsprechend sei es verkehrt, wenn Anselm eine Genugtuung nicht sittlicher, sondern dinglicher Art postuliere.[2]) Auch suche der Gott Anselms nicht das Heil der Menschen, sondern sein eigenes Recht; eine Wiederversöhnung, welche auch die Menschen angeht, werde im ganzen Traktate auch nicht einmal erwähnt.[3]) Der ganze Effekt der Genugtuung bestehe schliesslich nur in der Straflosigkeit des Menschen und sei ohne jegliche sittliche Frucht.[4]) Kurz, er hat viel, sehr viel auszusetzen, »sehr viel«, wie er selbst zusammenfassend sagt, »was der objektiven Wahrheit und Solidität der Beweisführung, der Reinheit der sittlichen Anschauung und des Gerechtigkeitsbegriffes, der väterlichen Liebe und heiligen Milde Gottes, der innigen Beziehung Christi zu uns und dem ganzen Menschengeschlechte« sehr wenig entspricht. Doch erkennt er zum Schlusse die unbestrittene und fruchtbare Herrschaft der Anselmischen Doktrin in allen nachfolgenden Jahrhunderten ebenso entschieden an.[5]) Seine Beurteilung ist darum wesentlich schief und inkorrekt, wie wir später noch sehen werden, weil er vielfach in der Voraussetzung urteilt, als habe Anselm nicht ausschliesslich über die objektive Genugtuung, sondern vielmehr über die subjektive Rechtfertigung schreiben wollen.

Dasselbe gilt, vielleicht in noch höherem Grade, von Ritschl,[6]) der den hl. Lehrer vom Standpunkte der »Versöhnungslehre«, das heisst, der Lehre von der »Aufhebung des einseitigen oder gegenseitigen Widerspruchs zwischen dem göttlichen und menschlichen

---

1) a. a. O. S. 48.
2) a. a. O. S. 49.
3) a. a. O. S. 50.
4) a. a. O. S. 60 und 62.
5) a. a. O. S. 64: »Quamvis igitur in hujus dialogi ratiocinationibus plurima sint, quae aut a rerum et rationum veritate aut a sincera morum et justitiae integritate aut a divini numinis paterno amore et sancta clementia aut a Christi necessitudine nobiscum inita totumque nostrum genus complexa multum abesse videantur: tamen, quae insit in hac Anselmi doctrina et gravitas et ubertas ea inde, opinor, satis apparet, quod per tot jam saecula Anselmi de satisfactione judicium ceterorum post ipsum de eadem re conamina ex hoc quasi fonte oriunda et excitaverit et superaverit.«

6) Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 3 Bände. 3. Aufl. Bonn.

Willen» [1]) aus auffasst. Ihm erscheint das Werkchen Cur Deus homo »als eine isolierte Leistung seiner Kombinationsgabe«, die namentlich Athanasius und Augustinus vereinigt habe. [2]) Mit diesem Urteil steht Ritschl doch wohl einzig da; in der ganzen Literatur herrscht nur eine Stimme darüber, dass Anselm durchaus selbständig und frei spekuliert habe und sich sowohl durch die Klarheit der Begriffe und durch die Methode der Arbeit als auch durch die neuen Resultate von seinen Vorgängern wesentlich unterscheide. Auch Scheeben will freilich die Theorie nicht als wesentlich neu (s. oben S. 108) bezeichnen, sonst aber erkennt man doch allgemein ihre volle Originalität an. Bei den Vätern [3]) kommt nach R. nicht erst die Schuld der Sünde inbetracht, sondern ihre Wirkung für die Menschen, während bei Anselm alles auf die Schuld ankomme, die durch Christus gesühnt wird. »Darin ist sein Abstand von den griechischen Vätern am meisten ausgeprägt.« Dieser Abstand aber ist ein so bedeutender, dass R. in seiner Geschichte der Versöhnung die Väter als überhaupt nicht inbetrachtkommend ansieht und dieselbe mit dem ersten Kapitel: Die Idee der Versöhnung durch Christus bei Anselm und Abaelard erst überhaupt beginnen lässt. Darnach ist offenbar der Abstand Anselms von den Vätern ein grosser; doch während der heilige Lehrer mit Recht seinen Vorgängern gegenüber die Schuld ins Auge fasst, verfällt er in einen ebenso verhängnisvollen Fehler. »Er hat Gott persönlich in den Wechsel der menschlichen Verhältnisse hineingezogen, indem er die Sünde als Verletzung (violatio) seiner Ehre bezeichnet hat; persönlich soll er durch die Genugtuung Christi befriedigt worden sein, ... dadurch ist ein Wechsel in Gott selbst, eine Abhängigkeit seiner Stellung zu den Menschen von dem Wechsel gewisser Ereignisse behauptet.« [4]) Überhaupt hat nach R. die moderne pietistische Richtung in der (protest.) Theologie — eine Reaktion gegen den Rationalismus — der Lehre Anselms eine Vorliebe gewidmet, die nicht zweckmässig ist.

Gegen Ritschl nimmt Moosherr [5]) den hl. Anselm energisch in Schutz und erklärt dessen »Theorie durch R. als schwer-

---

1) a. a. O. Band I. (Die Geschichte der Lehre) S. 22.

2) a. a. O. S. 46 f.

3) a. a. O. S. 42.

4) a. a. O.

5) Jahrb. f. protest. Theol. XVI (1890) S. 167 ff. »Die Versöhnungslehre des Anselmus von Canterbury und Thomas von Aquin.«

lich vernichtet«.[1]) Sein günstigeres Urteil ist zum guten Teil die Folge der korrekteren Auffassung des Anselmischen Fragepunktes. Freilich tadelt auch er manches, so z. B. die einseitige Betonung des Begriffes der Gerechtigkeit Gottes, wodurch das anthropomorphistische Element zu grossen Spielraum erhalte; sonst aber erkennt er ihre innere Tiefe und ihren dauernden Wert gern an.[2]) »Die Gedankenarbeit vergangener Jahrhunderte zusammenfassend in geläuterter Form, ist sie bestimmend gewesen für das Denken der folgenden Jahrhunderte. Sie ist auch fast unverändert übergegangen in die Dogmatik der protestantischen Kirche.«[3])

Die jüngste und zugleich radikalste Kritik erfährt der heilige Anselm von Harnack.[4]) Nachdem derselbe zuerst in grossen Zügen die Theorie Anselms selbst dargestellt hat,[5]) erkennt er freilich einige ihrer Vorzüge an: Die Aufstellung und Formulierung des soteriologischen Problems überhaupt, die Anweisung einer zentralen Stellung desselben im gesamten Glaubensgebiete, die Betonung des Schuldbegriffs Gott gegenüber im Gegensatz zu der namentlich griechisch-patristischen Erlösung von den Folgen der Sünde, die Eliminierung des Teufels aus der Genugtuungsökonomie, die Ablehnung einer bloss ästhetischen, mehr äusserlich historisierenden Begründung statt einer rationellen, eine gewisse Hervorhebung der sittlichen Momente in dem Erlösungsmodus und endlich die Ablösung des Gedankens der Gnade von dem der Natur und die ausschliessliche Verknüpfung desselben mit dem historischen Christus.[6]) »Allein diesen Vorzügen stehen so viele Mängel entgegen, dass die Theorie völlig unannehmbar ist. Dieselben liegen zu einem grossen Teile so an der Oberfläche und beleidigen in gleicher Weise die Vernunft und die Moral (von dem Attentat an dem Evangelium zu schweigen) so sehr, dass, wenn die heutige Theologie unter normalen Bedingungen stände, kein

---

1) a. a. O. S. 214.

2) a. a. O.

3) a. a. O. S. 208. Vgl. auch S. 261: »Bekanntlich baut sich das protestantische Dogma von der Versöhnungslehre auf die anselmisch-thomistische Lehre auf. Inwiefern es Fortbildung, Umbildung oder vielleicht Verbildung derselben war, das hier zu verfolgen, gehört nicht mehr in den Rahmen unserer Aufgabe«.

4) Lehrbuch der Dogmengeschichte. 2. Aufl. Freiburg. 1890. III. S. 351—358.

5) a. a. O. S. 342—351.

6) a. a. O. 353.

Wort über sie zu verlieren wäre.« [1]) Negativ ist sie weder eine psychologische Versöhnungslehre, noch eine Theorie des Strafleidens und der Stellvertretung; namentlich ist sie »keine Theorie, die dem Einzelnen verbürgt, dass er wirklich selig wird, vielmehr will sie nur für alle die Möglichkeit nachweisen, dass sie selig werden können.« .....

... »Bei der Lehre von der Erlösung in dem Sinne, dass die Möglichkeit der Erlösung des Einzelnen von der Sünde nachgewiesen wird, hat sich freilich die ganze alte und — wie Ans. zeigt — auch die mittelalterliche Kirche beruhigt; aber da diese »Möglichkeit« [2]) keinem angefochtenen Gewissen irgend welchen Trost gewähren kann, sondern nur den Verstand befriedigt, so ist sie ein verwerfliches Surrogat einer wirklichen Erlösungslehre — Luther würde sagen, sie ist vom Teufel.« [3]) Positiv enthält die Theorie erstlich »eine Reihe von Unvollkommenheiten und Widersprüchen«. [4]) Es soll eine eigentliche »Notwendigkeit« für den ganzen Erlösungsprozess nachgewiesen werden, tatsächlich aber wird vielfach nur die Konvenienz begründet. Christi Leiden soll Ersatz und Verdienst zu gleicher Zeit sein. »Wenn aber Christi Leiden ein Verdienst begründet, so enthält es nicht den strengen Ersatz, enthält es aber die Genugtuung, so begründet es kein Verdienst.« [5]) Widerspruchsvoll sind die Anselmischen Begriffe der göttlichen Gerechtigkeit und Ehre. Das eine Mal verlangt die Gerechtigkeit Gottes, dass der Mensch trotz der Sünde zu seinem ewigen Ziele gelange, das andere Mal geschieht ihr ebenso genug durch die Bestrafung der

---

1) a. a. O.

2) nach H. natürlich in dem Sinne einer mehr objektiven, subjektiv unsicheren, Möglichkeit, nicht, wie Anselm und mit ihm alle katholischen Theologen lehren, im Sinne einer wahren subjektiven Heilsermöglichung, d. h. der in der ontologischen Gnade Christi erhaltenen und mit dem freien Willen zu aktuierenden, wahren Fähigkeit, sich die Seligkeit zu erwerben. Jene rein objektive Möglichkeit wäre freilich, so wenig, wie die Lehre von der absoluten Prädestination, geeignet, »einem angefochtenen Gewissen irgend welchen Trost zu gewähren.« Wenn Ans. nur diese Möglichkeit in sensu exclusivo gelehrt hätte, dann könnte man ihm im Sinne Harnack's eine vollständig verfehlte resp. inkomplete Fragestellung vorwerfen, sofern das Problem einer solchen objektiv-möglichen und damit abgeschlossenen Erlösung für sich allein wenig Wert hat. Doch, wir haben erst später die einzelnen Sätze Harnacks auf ihre Richtigkeit zu prüfen.

3) a. a. O. S. 352.

4) a. a. O. S. 353.

5) a. a. O. S. 354.

Menschen; Gottes Ehre ist das eine Mal absolut unverletzlich, das andere Mal wird sie durch die Sünde tatsächlich verletzt. Gott steht zu gleicher Zeit hoch, unerreichbar, über allem Wechsel menschlicher Verhältnisse und zugleich mitten in demselben, indem er mit dem Menschen verhandelt, »quemadmodum par cum pari«.

Christi Tod war durchaus freiwillig und doch konnte er ihn nicht lassen. Dass der Gehorsam Christi sich nicht auch auf das Todesleiden erstreckt habe, — ein Kardinalpunkt der Anselmischen Argumentation — ist unbewiesen und unbeweisbar. Alle hierher gehörenden biblischen Schwierigkeiten kann Ans. nur durch Sophismen lösen.

»Zweitens passt das altkirchliche Material, mit welchem Ans. operiert, nicht zu den neuen Absichten, denen er es dienstbar macht.«[1]) Indem er die Resultate der griechisch-patristischen christologischen Forschung zum Aufbau seiner Theorie benutzt, soll er sowohl die Aufhebung der Zweinaturenlehre in Christo, wie auch eine nestorianische Zerreissung der Person Christi herbeiführen. Die Zweinaturenlehre war von Athanasius so gefasst worden, »dass der Gott-Logos das Subjekt ist, und dass er die menschliche Natur in die Einheit seines göttlichen Wesens aufnimmt,« wie das der athanasianischen Wiederherstellung entsprochen habe. Bei Anselm ist nun der Mensch Jesus gestorben und hat der Mensch Jesus durch seinen Tod für uns genuggetan. »Wo aber der Gott-Logos nicht als das Subjekt der Erlöserpersönlichkeit gilt, sondern, wie bei Anselm, der Mensch, da ist zwar nicht die Gottheit Christi, wohl aber die Zweinaturenlehre aufgehoben. Der Titel der Gottheit kommt innerhalb der strengen Theorie bei Anselmus nur als Wertbestimmung der menschlichen Person (!) in ihrem Handeln vor.«[2])

Indem Ans. nun in seiner Theorie nach Harnack in Christo zwei Subjekte, also zwei Personen hat — 1) aus der von ihm adoptierten griechischen Zweinaturenlehre den Gott-Logos, der »die menschliche Natur in die Einheit seines göttlichen Wesens« aufnimmt und der zur Konstituierung der Unendlichkeit des Verdienstes notwendig postuliert wird, und 2) den Menschen als »Subjekt der Erlöserpersönlichkeit« — muss eine »vollkommene nestorianische Zerreissung der Person« die notwendige Folge sein.

---

1) a. a. O. S. 355.
2) a. a. O. S. 355.

Freilich bei der Harnack'schen Bestimmung und Auffassung der griechisch-patristischen Begriffe von »Person« und »Natur« und deren bei Ans. supponierten Anwendung auf den Gottmenschen, aber auch nur so, versteht man jene Sätze ohne Schwierigkeit.

Drittens ist eine Reihe der »schwersten Einwürfe gegen den Gesamtcharakter der Anselm'schen Lehre geltend zu machen«.

An vielen, ja den wichtigsten Stellen wird die Logik zur Sophistik. In der Theorie ist alles abstrakt gedacht ohne Rücksicht auf die hl. Schrift, deren Texte nur citiert werden, um weggeräumt zu werden. Der Tod Christi wird von dem ganzen Lebenswerke des Erlösers losgerissen und isoliert. Anselm fällt in einen »Rationalismus«, kraft dessen man auch einen Heiden zum Glauben an den Gottmenschen zwingen kann — eine Profanation des Geheimnisses des Glaubens. Der Schuldbegriff ist verfehlt und mit dem der persönlichen Beleidigung konfundiert. Das Schlimmste aber ist: »der mythologische Begriff Gottes als des mächtigen Privatmanns, der seiner beleidigten Ehre wegen zürnt und den Zorn nicht eher aufgibt, als bis er irgend ein mindestens gleich grosses Aequivalent erhalten hat; die ganz gnostische Spannung zwischen Gerechtigkeit und Güte, sofern der Vater der Gerechte ist und der Sohn der Gute; die furchtbare Vorstellung (der gegenüber die Anschauungen der Väter und der Gnostiker weit vorzuziehen sind), dass die Menschheit vom zornigen Gott befreit wird; das Schattenspiel zwischen Vater und Sohn, während doch der Sohn Eins ist mit dem Vater; das Schattenspiel des Sohnes mit sich selber; denn nach Anselm bringt sich der Sohn sich selber dar; die blasphemische Vorstellung, dass für Gott die datio vitae des Sohnes als acceptio mortis ein Gut sei; der schreckliche Gedanke, dass Gott das grässliche Vorrecht vor den Menschen habe, nicht aus Liebe vergeben zu können, sondern stets eine Bezahlung brauche; die korrumpierte Auffassung unseres Vergebungsgebetes an Gott, dass es ein Teil unserer Satisfaktionen sei, aber nie an sich den Effekt der Vergebung haben könne.« [1])

Kommt dann noch hinzu, dass die Theorie nur die Möglichkeit, nicht die Gewissheit unserer Seligkeit begründet, den Begriff der Strafe aus der Heilstat Christi eliminiert und deshalb den der Gerechtigkeit durchaus zu lax fasst, »so muss man sagen, dass trotz der guten Absichten Anselms und trotz einiger richtigen

1) a. a. O. S. 357 f.

Erkenntnisse niemals vor ihm eine so schlimme Theorie als kirchliche produziert worden ist.« [1]) Schärfer kann wohl überhaupt eine Theorie nicht censuriert bzw. reprobiert werden.

Hier können wir füglich diese allgemein-dogmengeschichtlichen Erörterungen abschliessen, [2]) indem wir die Entwicklung unseres Dogmas im allgemeinen und die centrale Stellung des heil. Anselm in derselben hinreichend charakterisiert zu haben glauben.

Wir haben damit in weitem Rahmen für die Theorie des hl. Lehrers und für ihr besseres Verständnis und ihre korrektere Beurteilung die historische Grundlage gewonnen, auf welcher wir nunmehr zu den 2 libri Cur Deus homo selbst übergehen.

---

1) a. a. O. S. 358.

2) Wegen des philosophisch-spekulativen Gehaltes der Anselmischen Theorie hat sich auch die philosophische Kritik mit derselben beschäftigt. Sie schliesst sich im allgemeinen je nach ihrem theologischen Standpunkte an das katholisch-wesentlich günstige oder neuestens, Harnack'sche ungünstigere Urteil an. Hören wir der Probe halber nur zwei Vertreter. Stöckl (Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Mainz. 1863—1866. I. S. 198—204) findet nichts Besonderes zu tadeln. Nach ihm kann man die Notwendigkeit dessen, was Gott zu unserer Erlösung getan hat, als eine gewisse »necessitas congruentiae« bezeichnen. In diesem Sinne muss auch Anselm verstanden werden. Da er die Vernunftgemässheit der ganzen Erlösungslehre darstellen wollte, so konnte er das nur durch Beweise, welche den Charakter einer gewissen Notwendigkeit dartaten. Auch bezüglich der Wiederherstellung des gefallenen Menschen behauptet Ans. nur eine »Notwendigkeit der Congruenz«. Doch erscheint das Stöckl nicht so ganz ausgemacht, da er bemerkt: »Wäre Ans. hierin weiter gegangen, so müsste er hierin verlassen werden.« S. 204. Überweg-Heinze (Grundriss der Geschichte der Philosophie. Siebente [noch vom akatholischen Standpunkte aus geschriebene] Aufl. Berlin. 1886. Bd. II. S. 152—162) findet viel schwerere Fehler: Die Transcendenz des Aktes der Versöhnung in Gott ausserhalb des Bewusstseins und der Gesinnung des zu erlösenden Menschen, die Betonung der juridischen Forderung einer Schuldabtragung gegenüber der ethischen Läuterung in der Gesinnung, überhaupt der Mangel des menschlich-subjektiven, psychologischen Momentes in der ganzen Theorie. »Gegen die realistische Betonung des objektiv-göttlichen Momentes trat die Geltung der Subjektivität der menschlichen Personen zurück. Dieser Mangel musste in der Folgezeit eine reformatorische Bewegung hervorrufen, die, zunächst gegen die äussersten Konsequenzen gerichtet, in einer ethisch-religiösen Umbildung der Fundamentalanschauung selbst ihre Vollendung findet«, a. a. O. § 23. S. 162.

Zweiter Teil.

Die von dem hl. Anselm selbst aufgestellten Voraussetzungen.

Wenn man die Anselmische Satisfaktionstheorie richtig darstellen und kritisch werten will, so ist es unbedingt notwendig, vorher die von dem hl. Lehrer selbst fixierten Voraussetzungen klar erfasst zu haben. So viel man sich im Laufe der Jahrhunderte mit der Theorie beschäftigt hat, merkwürdiger Weise finden wir in der Literatur keine Arbeit, welche eigens diese Voraussetzungen klar gestellt hätte. Unseres Erachtens liegt gerade in dem Mangel an genügender Klarstellung der Anselmischen Voraussetzungen der hauptsächlichste Grund der vielen Kontroversen über die Interpretation Anselms und weiter dann auch der vielfach ungerechtfertigten Kritik. Entzieht man einem materiellen Gebäude das Fundament, dann wird es wankend; auf anderer Grundlage, als der ursprünglichen würde es Einheit, Stil und Festigkeit verlieren. Das gilt aber in noch höherem Grade bei einem logischen Aufbau. Da wankt und schwankt alles, sobald man die Grundlage ändert, und das gewiss nicht um so weniger, je einheitlicher, in den einzelnen Teilen zusammenhängender die behandelte Materie und je schärfer der bauende Geist und seine Konsequenz ist. Nun ist aber gerade das Werkchen C. D. h. eine Monographie von der vollkommensten inneren Einheit der behandelten Materie und Anselm ein ausserordentlich scharfsinniger Geist, dessen Werke zum grossen Teil — namentlich C. D. h. — fast nichts sind, als eine Kette von Syllogismen, die auf einander aufbauen, ein einziger grosser Schluss. Daraus erklärt es sich, dass er selbst energisch auf die Beachtung seiner Voraussetzungen drang, und darum fixierte er selbst ganz ausdrücklich vor der eigentlichen Abhand-

lung im 10. Kapitel des ersten Buches zuerst seine metaphysisch-dialektische Grundlage, dann seine Absicht, resp. das zu erörternde und genau zu umgrenzende Objekt der Diskussion und endlich seine dogmatischen Voraussetzungen in den Worten, die wir nunmehr im Lichte der ganzen Anselmischen Abhandlung zu betrachten haben: »Quoniam accipis in hac quaestione personam eorum, qui credere nihil volunt, nisi praemonstrata ratione volo tecum pacisci, ut nullum vel minimum inconveniens in Deo a nobis accipiatur, et nulla vel minima ratio, si major non repugnat, rejiciatur. Sicut enim in Deo quamlibet parvum inconveniens sequitur impossibilitas, ita quamlibet parvam rationem, si majori non vincitur, comitatur necessitas. Boso. Nihil in hac re libentius accipio, quam ut hoc pactum inter nos communiter servetur. Ans. De incarnatione tantum Dei et de his, quae de illo assumpto homine credimus, quaestio est. Bos. Ita est. Ans. Ponamus ergo Dei incarnationem et quae de illo dicimus homine nunquam fuisse, et constet inter nos hominem esse factum ad beatitudinem, quae in hac vita haberi non potest, nec ad illam posse pervenire quemquam nisi dimissis peccatis, nec ullum hominem hanc vitam transire sine peccato et alia, quorum fides ad salutem aeternam necessaria est. Bos. Ita fiat, quia nihil in his impossibile aut inconveniens Deo videtur. Ans. Necessaria est igitur homini peccatorum remissio, ut ad beatitudinem perveniat. Bos. Sic omnes tenemus.«

§ 12.

Die Absicht des Verfassers.

»De incarnatione tantum Dei et de his, quae de illo assumpto homine credimus, quaestio est.« C. D. h. I, 10.

Beginnen wir also zunächst mit diesen Worten des hl. Lehrers und der Erörterung der darin angedeuteten Absicht, welche ihn bei der Abfassung seiner beiden Bücher C. D. h. leitete. Er selbst erläutert diese weiter, wenn er in der »Vorrede« schreibt: »Ich gab (dem Buche) nach der Materie, die es behandelt, den Titel: Cur Deus homo und teilte es ein in zwei Büchlein. Das Erste von ihnen enthält die Einwürfe der Ungläubigen, welche den christlichen Glauben als der Vernunft widersprechend zurückweisen, und dann die Antworten der Gläubigen, und beweist dann abgesehen von Christus, gleich als ob derselbe nie existiert hätte, durch zwingende

Vernunftgründe die Unmöglichkeit, dass irgend Jemand ohne ihn gerettet werden könnte. Im zweiten Buche aber wird in ähnlicher Weise — gleich als wüsste man nichts von Christus — gezeigt in nicht minder einleuchtender und wahrer Beweisführung, dass die menschliche Natur zu dem Zwecke geschaffen sei, dass einstens der ganze Mensch, d. h. nach Leib und Seele der seligen Unsterblichkeit sich erfreue und dass notwendiger Weise die Absicht Gottes bei der Erschaffung des Menschen an demselben verwirklicht werde, aber nur durch den Gottmenschen, und dass alles das, was wir betreffs Christi glauben, notwendig geschehen müsse.«[1])

Weiter sagt er dann in Bezug auf unsere Frage: »Oft und eindringlich bin ich von Vielen gebeten mündlich und schriftlich, dass ich doch die Beweisgründe hinsichtlich einer gewissen Frage aus unserm Glauben, mit denen ich auf Anfragen zu antworten pflege, der Nachwelt überliefern möge; sie sagen nämlich, dieselben gefielen ihnen, und sie halten sie auch für ausreichend. Sie bitten darum, nicht als ob sie durch die Vernunft zum Glauben gelangen möchten, sondern, um sich in der verständnisvollen Betrachtung dessen, was sie glauben, zu erfreuen und um, soweit möglich, immer bereit zu sein, jedem, der von ihnen Rechenschaft über den Gegenstand und die Grundlage unserer Hoffnung fordert, Rede zu stehen. Dieselbe Frage pflegen auch die Ungläubigen, die christliche Einfalt als Torheit verspottend, uns entgegenzuhalten, und viele Gläubige im Herzen zu erwägen: auf welchen Grund oder auf welche Notwendigkeit hin Gott Mensch geworden und, wie wir gläubig bekennen, der Welt das Leben wiedergegeben habe, da er das doch auch durch eine andere Person, einen Engel oder Menschen oder auch durch seinen blossen Willen habe tun können. Mit dieser Frage beschäftigen sich nicht nur Gebildete, sondern auch viele Ungebildete und wünschen ihre Begründung. Weil nun so Viele ihre Behandlung wünschen, ... so will ich,

---

1) »Quod secundum materiam, de qua editum est, Cur Deus Homo nominavi et in duos libellos distinxi. Quorum prior quidem infidelium christianam fidem, quia rationi putant repugnare, respuentium continet objectiones et fidelium responsiones; ac tandem remoto Christo, quasi nunquam aliquid fuerit de illo, probat rationibus necessariis, esse inpossibile ullum hominem salvari sine illo. In secundo autem libro similiter, quasi nihil sciatur de Christo, monstratur non minus aperta ratione et veritate, naturam humanam ad hoc institutam esse, ut aliquando immortalitate beata totus homo, id est, in corpore et in anima frueretur: ac necesse esse, ut hoc fiat de homine, propter quod factus est, sed non nisi per hominem Deum, atque ex necessitate omnia, quae de Christo credimus, fieri oportere.«

was mir Gott darüber zu eröffnen geruht, auf die Bitten hin, gern zeigen.« [1]) Um den geistig Schwächeren entgegenzukommen, will er die dialogische Form wählen und den Boso als fragenden Schüler und Gegner einführen. Dieser spricht sich dann über den Zweck der Disputation folgendermassen weiter aus: »So wie die rechte Ordnung verlangt, dass wir die Tiefen des christlichen Glaubens zuerst glauben, bevor wir es wagen, so mit der Vernunft zu diskutieren, so erscheint es mir als Nachlässigkeit, wenn wir, im Glauben befestigt, uns nicht bemühen, in das, was wir glauben, auch Einsicht [2]) zu gewinnen. Da ich nun durch Gottes zuvorkommende Gnade so sehr im Glauben an unsere Erlösung befestigt zu sein glaube, dass, wenn ich auch mit keinem Vernunftgrund, was ich glaube, erfassen könnte, mich doch nichts von seiner Festigkeit losreissen könnte, so bitte ich, was, wie du weisst, so viele mit mir erbitten, mir zu erklären, mit welcher vernunftgemässen Notwendigkeit nämlich Gott trotz seiner Allmacht die Niedrigkeit und Schwäche der menschlichen Natur zu deren Wiederherstellung angenommen hat.« [3])

---

1) C. D. h. I, 1. Saepe et studiosissime a multis rogatus sum et verbis et litteris, quatinus cujusdam de fide nostra quaestionis rationes, quas soleo respondere quaerentibus, memoriae scribendo commendem; dicunt enim eas sibi placere et arbitrantur satisfacere. Quod petunt, non ut per rationem ad fidem accedant, sed ut eorum, quae credunt, intellectu et contemplatione delectentur, et ut sint, quantum possunt, parati semper ad satisfactionem omni poscenti se rationem de ea, quae in nobis est spe. Quam quaestionem solent et infideles nobis simplicitatem christianam quasi fatuam deridentes objicere, et fideles multi in corde versare: qua scilicet ratione vel necessitate Deus homo factus sit, et morte sua, sicut credimus et confitemur, mundo vitam reddiderit, cum hoc aut per aliam personam sive angelicam, sive humanam, aut sola voluntate facere potuerit. De qua quaestione non solum litterati, sed etiam inlitterati multi quaerunt et rationem ejus desiderant. Quoniam ergo de hac multi postulant tractari, . . . de illa curabo, quod mihi Deus dignabitur aperire, petentibus ostendere.

2) Wir erinnern daran, dass auch nach Anselm, »intelligere« zunächst nicht das abgeschlossene Resultat der menschlichen Verstandestätigkeit in der Form der vollen adäquaten (ruhenden) Erkenntnis des Gegenstandes bezeichnet, sondern nur den Akt des menschlichen Geistes, der sich mit dem rein Äusseren der Sache nicht begnügt, sondern nun auch nach dem Innern, in das Wesen, in den begrifflichen Inhalt vor- und eindringt.

3) I, 2.: Sicut rectus ordo exigit, ut profunda christianae fidei prius credamus, quam ea praesumamus ratione discutere: ita neglegentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intellegere. Quapropter, quoniam gratia Dei praeveniente fidem nostrae redemptionis sic puto me tenere, ut etiam, si nulla possum, quod credo, ratione comprehendere, nihil tamen sit, quod ab ejus firmitate me valeat evellere: a te peto mihi aperiri, quod,

Nachdem Boso auf die Unzulänglichkeit derjenigen Gründe aufmerksam gemacht, welche in der nur äusseren Kongruenz der Erlösungstat Christi mit der Sündentat Adams beruhen und darum jene Gründe abgelehnt hat, sagt er: »Es ist daher zuerst die vernunftgemässe Festigkeit der Wahrheit, d. h. ihre Notwendigkeit zu zeigen und nachzuweisen, dass Gott sich zu dem, was wir lehren, habe erniedrigen müssen oder können.« [1])

Unmittelbar vor der eigentlichen Abhandlung fixiert dann Anselm selbst nochmals genau den Gegenstand der Untersuchung mit den oben zitierten, kurzen Worten: »Also nur um die Menschwerdung und um das, was wir über jenen Menschgewordenen glauben, handelt es sich.« (Bos. »Ja nur darum«.)

In allen diesen Worten spricht sich auf das Klarste sowohl seine wissenschaftliche Arbeitsmethode und deren Zweck, Ziel, Mittel und Wege im allgemeinen, als auch ihre spezielle Anwendung auf die genau umgrenzte Materie aus. Indem wir jene als bekannt voraussetzen, [2]) gehen wir näher auf die besondere Absicht des Verfassers in seinen beiden Büchern C. D. h. ein.

Der hl. Anselm hatte sich also schon lange mit dem beschäftigt, was der Glaube über Christus und sein Werk lehrt. Alles das war so wunderbar und unbegreiflich —, namentlich erschien das bittere Leiden und Sterben des allmächtigen Gottes auf den ersten Blick fast geradezu unwürdig und unglaublich. Wiederholt hatten seine Schüler seine Erklärung über diese Geheimnisse verlangt. Da die damalige arabische Philosophie gerade hier, bei der Lehre von der Menschwerdung, mit ihren Schwierigkeiten und Einwürfen einsetzte, so gesellte sich zu dem positiven Interesse, die hl. Geheimnisse gläubig zu erforschen und in der Erforschung Geist und Herz zu nähren, auch noch ein apologetisches. »Besteht unter den vom Glauben gelehrten und von der Vernunft nicht zurückzuweisenden Voraussetzungen die Tatsache der Existenz Christi und dessen, was der Glaube über ihn lehrt, vor dem Richterstuhle der strengen Vernunft? und warum? inwiefern?«

---

ut scis, plures mecum petunt, qua necessitate scilicet et ratione Deus, cum sit omnipotens, humilitatem et infirmitatem humanae naturae pro ejus restauratione assumpserit?

1) I, 4.: Monstranda est ergo prius veritatis soliditas rationabilis, id est necessitas, quae probet Deum ad ea, quae praedicamus, debuisse aut potuisse humiliari.

2) Vgl. Hasse, Ans. v. C. Leipzig 1843. II, 37; Abroell, St. Ans. Cant. de mutuo fidei ac rationis consortio. diss. inaug. Herbipoli 1864.

Das ist die Frage. »Unter diesen genannten Voraussetzungen kommt die denkende Vernunft notwendiger Weise zur Konstruktion genau desselben Christus, seines Wesens und Wirkens, wie ihn uns die Offenbarung lehrt, und so ist der im Glauben erkannte Christus durchaus auch vernunftgemäss,« das soll die Antwort sein. Alles andere ist nur intra parenthesim behandelt. Der historische Christus soll erklärt und begründet und zwar rationell begründet werden — rationell in dem Sinne (unter den bestimmten Voraussetzungen) 1. von der Vernunft gefordert im Gegensatz zu der positiven Begründung aus den Quellen des Glaubens und 2. von der Vernunft gefordert gegenüber einer minder soliden Begründung. Diesen Standpunkt legt der hl. Lehrer ausdrücklich fest und erinnert öfter im Laufe der Diskussion daran. Nachdem er selbst manche schon von den Vätern vorgebrachten Kongruenzgründe[1]) für Christi Werk angeführt und geschlossen hat: »Übrigens gäbe es noch viel anderes, was bei näherer Betrachtung die ganze unsagbare Schönheit unserer auf diesem Wege veranstalteten Erlösung offenbarte,«[2]) lässt er den Boso sagen: »Alles das hört sich gut an und mag gleichsam als Ausmalung annehmbar erscheinen, aber wenn solche Ausmalungen nicht auf fester Grundlage ruhen, so werden sie den Ungläubigen nicht zulänglich erscheinen zum Erweise unseres Glaubens daran, dass Gott all' das Gesagte habe leiden wollen. . . . Es wird darum vor allem die Festigkeit der vernunftgemässen Wahrheit, genauer die Notwendigkeit zu erweisen sein, dass Gott zu dem von uns Behaupteten sich habe erniedrigen können oder müssen.«[3]) Und den rationellen im Gegensatz zum positiv theologischen Standpunkt betont er ausdrücklich in der oben zitierten Stelle der praefatio — er will ja seine Beweise vorbringen »remoto Christo, quasi nunquam aliquid fuerit de illo . . . und . . . quasi nihil sciatur de Christo« — und erinnert daran wiederholt, z. B. I, 20: »Allein, wir haben voraus-

1) Z. B. I, 3.: Oportebat namque ut, sicut per hominis inobedientiam mors in humanum genus intraverat, ita per hominis obedientiam vita restitueretur: et quemadmodum peccatum, quod fuit causa nostrae dampnationis, initium habuit a femina, sic nostrae justiciae et salutis auctor nasceretur de femina. . . .

2) Sunt quoque multa alia, quae studiose considerata inenarrabilem quandam nostrae redemptionis hoc modo procuratae pulchritudinem ostendunt. I, 3.

3) Omnia haec pulchra sunt et quasi quaedam picturae suscipienda sunt, sed, si non est aliquid solidum, super quod sedeant, non videntur infidelibus sufficere, cur Deum ea, quae dicimus, pati voluisse credere debeamus. . . . Monstranda est ergo prius veritatis soliditas rationabilis, i. e. necessitas, quae probet Deum ad ea, quae praedicamus, debuisse aut potuisse humiliari. I, 4.

gesetzt, dass Christus und der christliche Glaube niemals vorhanden gewesen wäre, als wir uns die Aufgabe stellten, einzig mittels der Vernunft zu untersuchen, ob dessen Ankunft zur Erlösung der Menschheit notwendig war. Boso: So ist es. Ans.: Gehen wir also lediglich mit der Vernunftbegründung vor.«[1])

Daraus geht hervor, dass es eigentlich unzutreffend ist zu sagen, Anselm habe eine formelle, komplete Satisfaktionstheorie im religionsphilosophischen Sinne aufstellen wollen. Eine Theorie geht notwendig von gegebenen Tatsachen aus, setzt diese als gewiss voraus und erklärt sie; sie will begründen, aber nicht so sehr die Tatsache allein, das »dass«, sondern das »wie«. Sie ist ihrem Wesen nach etwas Kompletes, Abgerundetes, Ganzes. Gewiss, Anselm setzt auch die Tatsächlichkeit Christi voraus, aber nicht im Gebiete seiner Spekulation, d. h. in der philosophischen, natürlichen Erkenntnis, sondern im festen Glauben. Auf die Vollständigkeit einer allseitigen Erklärung der ganzen Heilstat Christi verzichtet er; ihm genügt es, wenn er sie nach seinen Voraussetzungen im Wesentlichen so konstruiert hat, wie sie uns der Glaube lehrt. Eine formelle theologische Theorie der historischen Genugtuung Christi ist ohne die Heranziehung der über sie positiv geoffenbarten Momente undenkbar, sie kann nie anders als (wenigstens teilweise) positiv-synthetisch zu stande kommen, weil sich in der faktischen Genugtuung Christi nicht nur analytische Momente finden, die sich notwendig aus den Anselmischen Voraussetzungen ergeben, sondern auch positive, welche nach Gottes freiem Willen zum Wesen der durch Christus geleisteten Satisfaktion gehören. Erst muss alles, was die Offenbarung darüber lehrt, zusammengetragen und geordnet werden und dann erst kann das Material zu einer kompleten Theorie aufgebaut werden, wie wir es beim hl. Thomas finden. Anselm dagegen benutzte einzelne Sätze der Offenbarung nur als Fundament, verzichtete aber darauf, die über die Genugtuung geoffenbarten Sätze zum Aufbau seiner Lehre zu verwenden. Er hatte eben nicht die Absicht, eine eigentliche Satisfaktionstheorie aufzustellen, die einzelnen Momente des Satisfaktionsbegriffes in Christi Werk nachzuweisen bezw. aus Christi

1) Sed Christum et christianam fidem, quasi numquam fuisset, posuimus, quando sola ratione, utrum adventus ejus ad salvationem hominum esset necessarius, quaerere proposuimus. Boso: Ita fecimus. Ans. Sola igitur ratione procedamus.

Werk die vollendete und volle Satisfaktion für die menschliche Sünde darzutun; nein, aus den Momenten einer vorauszusetzenden Satisfaktionslehre den geoffenbarten Christus auf der Grundlage der gemachten Voraussetzungen als durchaus vernunftgemäss nachzuweisen, das war sein Ziel. Damit wollen wir freilich nicht leugnen, sondern behaupten vielmehr, dass sich in C. D. h. materiell die Grundlinien einer vorzüglichen Satisfaktionstheorie tatsächlich finden. Es ist auffallend, wie man so vielfach diese bestimmte Absicht des hl. Lehrers, die derselbe so unzweideutig ausgesprochen und so konsequent ausgeführt hat, ausser Acht lassen konnte; aber ebenso begreiflich ist es, dass dies Verfahren die Quelle von vielen Irrtümern in der Darstellung und Kritik der Anselmischen Lehre werden konnte und musste.

Hierher gehört auch die Bemerkung, dass er durchaus keinen positiv-dogmatischen Traktat de satisfactione Christi schreiben wollte. Wir sagten das schon oben bei der Vergleichung seiner Lehre mit der des hl. Thomas und bemerkten auch, dass ein solcher Traktat ohne die Heranziehung der positiven Offenbarung nicht möglich ist, ebensowenig wie eine komplete Theorie. Am allerwenigsten dachte er daran, die Früchte der Tat Christi in uns, unsere Versöhnung mit Gott in dem Sinne der subjektiv-psychologischen Ausgleichung unseres durch die Sünde Gott entgegengesetzten Willens mit Gottes hl. Willen darzustellen und dafür eine Theorie zu bieten; Christi Person und Tod wollte er als höchst vernunftgemäss nachweisen. Für die Existenz jener Absicht findet sich in C. D. h. auch nicht der geringste Anhaltspunkt; zu diesem Zwecke schrieb er später seinen letzten Tractatus de concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio. Und doch ist das fast durchgehends der Standpunkt der protestantischen Anselmus-Interpretation und Kritik, wie wir das oben bereits, namentlich bei Höhne, Ritschl und Harnack konstatierten und betonten. Besser als die Genannten ist Moosherr in die wirklichen Absichten des hl. Anselm eingedrungen, wenn er schreibt: »Welches ist die eigentlich zu beantwortende Frage? Anselm selbst formuliert sie dahin C. D. h. I, 1.: qua ratione vel necessitate Deus homo factus sit et morte sua mundo vitam reddiderit. Es ist nicht ganz richtig, diese Aufgabe ohne weiteres in der Ausgleichung der Liebe Gottes mit seiner Gerechtigkeit zu suchen, wie sich aus dem Obigen zu ergeben scheint. Das Moment der Liebe und Barmherzigkeit spielt eigentlich in den inneren Gang der Untersuchung kaum herein und wird

bloss herbeigezogen, um zu zeigen, dass es einerseits den Anspruch der Genugtuung fordernden Gerechtigkeit nicht aufhebt, andererseits selbst nicht dadurch aufgehoben wird. Der Hauptnachdruck ruht auf der Frage qua ratione vel qua necessitate Deus homo factus sit.«[1]) Trotzdem emanzipiert auch M. sich nicht ganz von dem Standpunkte, den er als »nicht ganz richtig« gekennzeichnet hat.

Endlich müssen wir bei der Klarstellung der Absicht des hl. Lehrers noch die Frage berühren, ob die B. B. C. D. h. direkt gegen die Ungläubigen geschrieben seien. Diese Frage ist darum von solcher Bedeutung, weil in ihrer affirmativen oder negativen Beantwortung einer anderen wesentlichen Frage in dem Traktate Anselms leicht vorgegriffen sein könnte, ob nämlich die von A. behauptete Notwendigheit der Erlösung und Menschwerdung eine absolute oder nur relative sei. In der Kontroverse Stentrup[2]) gegen Dörholt[3]) behauptet der Erstere jene absolute Notwendigkeit gegen den letzteren und nimmt einen Teil seiner Begründung aus der Voraussetzung, Ans. habe seine libri C. D. h. gegen die Ungläubigen verfasst. Er scheibt: »In dieser Auffassung von der Notwendigkeit (als einer vorausgehenden), von der Anselmus spricht, werden wir bekräftigt durch seine ausdrückliche Erklärung, er beabsichtige wider die Ungläubigen zu schreiben, welche ‚den christlichen Glauben verwerfen, weil sie darin einen Widerspruch gegen die Vernunft zu finden meinen‘. Bei Voraussetzung dieser Absicht sind wir zu der Annahme genötigt, dass dem hl. Anselmus stets als zu beweisender Satz der folgende vorschwebte: Weit entfernt davon, dass das christliche Geheimnis der Menschwerdung einen Widerspruch einschliesst, muss es vielmehr als höchst vernunftgemäss gelten, weil die Vernunft die Erlösung als notwendig erkennt und in der Menschwerdung das einzige Mittel der Erlösung sieht. Nun fragen wir aber: Kann die Notwendigkeit, von der in diesem Satze die Rede ist, eine andere sein, als die vorausgehende, die nämlich ihre Wurzel in der Natur der Sache selbst hat? Gewiss nicht, weil ja die Ungläubigen, die Anselm im Auge hatte, nicht leugneten, die Erlösung, wenn Gott sie beschlossen habe, sei notwendig, . . . sondern behaupteten, die Menschwerdung könne nicht das Mittel der Erlösung sein, und

1) Jahrb. f. protest. Theologie. XVI, S. 208.
2) Zeitschr. f. kath. Theologie. XVI, 4, S. 653—691.
3) D. Lehre v. d. Genugt. Chr., Münster 1891, § 18 u. 22.

deshalb sei eher der Glaube an die Erlösung aufzugeben, als der Glaube an die Menschwerdung zuzulassen.«[1]) Hier und auch noch an anderen Stellen[2]) zieht Stentrup seine Folgerungen für seine These aus der Annahme, Anselm habe gegen die Ungläubigen schreiben wollen. Hatte denn Anselm wirklich die Absicht, direkt gegen die Ungläubigen zu schreiben derart, dass die Stentrup'schen Folgerungen sich aus dieser Voraussetzung ergeben? Was sagt der hl. Lehrer selbst?

Er hat sein Buch geschrieben auf eindringliches Ansuchen seiner Schüler, namentlich des Boso, um seine mündlichen Auseinandersetzungen zu verewigen. Diese Bitte Boso's und seiner Freunde geht nicht von dem Wunsche aus, durch die Vernunftgründe erst zum Glauben zu gelangen, sondern von dem Verlangen, sich des Verständnisses des Glaubensinhalts zu erfreuen, und auch, um selbst bereit zu sein, die Einwürfe der Gegner zu lösen. Denn auch die Ungläubigen behandeln diese Frage (quam quaestionem solent et infideles nobis objicere). Weil so viele seiner gläubigen Freunde den Traktat wünschen, der so schwer erscheint, aber so leichtverständlich, so nützlich und so angenehm ist, will er ihn schreiben, obwohl eigentlich die Väter schon genug darüber geschrieben haben. Also um seine Schüler, deren Liebe und religiösen Eifer zu befriedigen, um sie zu erfreuen, um sie zur Abwehr auszurüsten, um die Väterlehre in etwa zu ergänzen, schreibt er sein Buch; aus Rücksicht auf die schwächeren[3]) Geister, — doch wohl nicht der heidnischen Philosophen, — wählt er die leichtere dialogische Form; das heisst doch nicht gegen die Heiden schreiben.

Ferner: Wie genau fixiert er den christlich-philosophischen Standpunkt für sein Werk, ist ängstlich besorgt, etwa etwas gegen den Glauben zu sagen, warnt vor dem falschen Rationalismus, mahnt zur gehorsamen Unterwerfung unter die Auktorität der Kirche resp. der hl. Schrift, erörtert die Pflicht der Gläubigen, nicht in dem toten Credo zu ruhen, sondern verständnisvoll in den Reichtum des Glaubensinhalts einzudringen, seine Beweise

---

1) a. a. O. S. 656.

2) a. a. O. S. 657—683.

3) Vgl. z. B. II, 16, wo Boso auf eine Bemerkung der Ungeduld Anselms über die kleinlichen Fragen seines Gegners erwidert: »An es oblitus, quid excusationibus tuis objecerim in hujus disputationis nostrae principio, quia videlicet, quod postulabam, non faceres doctis sed mihi et hoc ipsum petentibus. . . .«

sollen nur gelten, so lange nicht eine höhere Auktorität etwas anderes sagt. Er vertraut in Bezug auf das Gelingen seines Werkes auf Gottes Gnade, auf das Gebet u. s. w., alles Gedanken des zweiten Kapitels im ersten Buche, an die er gelegentlich im Laufe der Unterhaltung wiederholt erinnert. War das an die Adresse der Ungläubigen gerichtet? Oder kann das gesagt werden von folgenden Worten Boso's: »Nicht deshalb bin ich hier, um mir einen Glaubenszweifel von dir benehmen zu lassen, sondern um die Begründung des mir als gewiss Geltenden von dir zu hören. . . .«[1]) oder den anderen: »Um das bitte ich dich, mir zu erklären auf welche Weise dasjenige geschehen soll oder geschehen kann, was dem christlichen Glaubensgebiete angehörend nach der Meinung der Ungläubigen weder vorkommen soll noch kann; nicht als ob du mich im Glauben erst zu stärken brauchtest, sondern damit du mich, der ich bereits befestigt bin, durch den Einblick in die Wahrheit selbst erfreuest.«[2])

Endlich macht er Voraussetzungen, welche durchaus positiver Natur sind und die gläubige Annahme der christlichen Offenbarung einschliessen — ja alle die Glaubenswahrheiten sollen unerschütterlich feststehen, wenn auch die Beweise nicht als stichhaltig erfunden werden sollten —. Zu diesen Voraussetzungen gehören die Sätze: der Mensch ist berufen zur übernatürlichen Anschauung Gottes, welche den Nachlass der Sünden voraussetzt, es gibt eine Erbsünde, die Menschen sind berufen, die Plätze der gefallenen Engel auszufüllen u. s. w. Wenn er das letztere zu erweisen sucht, so geschieht das doch nur nebenbei und gleichsam zur Erläuterung der Offenbarung;[3]) den versuchten Beweis nennt er ausdrücklich eine Digression[4]) und supponiert dann wieder aus dem Glauben: »Es steht fest, dass Gott den Plan hatte, aus dem Menschen die gefallenen Engel zu ersetzen.«[5]) Schliesslich

1) I, 25: »Non ad hoc veni, ut auferas mihi fidei dubitationem, sed ut ostendas mihi certitudinis meae rationem. . . .«

2) Sed hoc postulo, ut, quod quasi non debere aut non posse fieri videtur infidelibus in fide christiana, hoc mihi, qua ratione fieri debeat, aut possit aperias, non ut me in fide confirmes, sed ut confirmatum veritatis ipsius intellectu laetifices. II, 15.

3) I, 16. »Deum constat proposuisse, ut de humana natura, quam fecit sine peccato numerum angelorum, qui ceciderant, restitueret. Bos. Hoc credimus, sed vellem aliquam hujus rei rationem habere. Ans. Fallis me, non enim proposuimus tractare nisi de sola incarnatione Dei et tu mihi interseris alias quaestiones.«

4) I, 18. »Nunc redi ad id, unde digressi sumus.«

5) I, 19. »Constat Deum proposuisse, ut de hominibus angelos, qui ceciderant restauraret.«

will er nicht einmal alle positiven Voraussetzungen einzeln aufzählen, weil er die gläubige Annahme des ganzen Glaubensinhaltes voraussetzt: »Setzen wir voraus ..... auch anderes, das gläubig festzuhalten zum ewigen Heile erforderlich ist.« [1]) Er setzt also ganz ausdrücklich in seinem Werke mehrere Sätze aus der übernatürlichen Offenbarung voraus und damit ist doch wohl die Frage definitiv entschieden, ob er gegen die Ungläubigen habe schreiben wollen.

Freilich hatte er auch ein apologetisches Interesse, er wollte auch seine Schüler instand setzen, die Einwürfe der Gegner lösen zu können. Zugleich diente dann auch diese methodische Voraussetzung des gegnerichen Standpunktes sehr der Klarheit der ganzen Beweisführung. Die Einwände der Ungläubigen pflegt er aber meist in der dritten Person vorzubringen, z. B. »Ganz besonders erregt ihren Anstoss, dass wir diese Befreiung Erlösung nennen«, [2]) und lässt Boso ausdrücklich bitten: »Gestatte also, dass ich mich der Worte der Ungläubigen bediene«, und zwar darum, »weil wir billiger Weise, wo wir in die Begründung unsers Glaubens einzudringen suchen, die Einwände derjenigen aufstellen müssen, welche ohne Begründung dem Glauben unter keinen Umständen näher treten wollen«. [3])

So gewiss also das apologetische Interesse in der Absicht Anselms nicht zu verkennen ist, so unzutreffend ist es, anzunehmen, der hl. Lehrer habe eigentlich gegen die Ungläubigen sein Werkchen verfasst, ja dasselbe geradezu eine »Streitschrift wider die Ungläubigen« zu nennen. [4]) Der Zweck bei der Abfassung der 2 ll. C. D. h. war kein anderer, als der bereits bezeichnete: die rationelle, zugleich auch apologetischen Zwecken dienende Begründung des historischen, geoffenbarten Christus in seiner Existenz, seinem Wesen und seinem Todesleiden auf der Grundlage der noch genauer zu bestimmenden, vor der Vernunft an sich einwandfreien, geoffenbarten Voraussetzungen.

---

1) I, 10. Ponamus . . . et alia, quorum fides ad salutem aeternam est necessaria.

2) »Hoc est, quod valde mirantur, quia liberationem hanc redemptionem vocamus.« I, 6.

3) »Patere igitur, ut verbis utar infidelium; aequum enim est, ut quum nostrae fidei rationem studemus inquirere, ponamus eorum objectiones, qui nullatenus ad fidem eandem sine ratione volunt accedere.« I, 3.

4) Stentrup in d. Zeitschr. f. k. Theol. XVI, 4. S. 657.

§ 13.

Die metaphysisch-dialektische Grundlage.

»Volo tecum pacisci, ut nullum vel minimum inconveniens in Deo a nobis accipiatur et nulla vel minima ratio, si major non repugnat, rejiciatur. Sicut enim in Deo quamlibet parvum inconveniens sequitur impossibilitas, ita quamlibet parvam rationem, si majori non vincitur, comitatur necessitas.« C. D. h. I, 10.

Dieser Satz enthält seinem Zwecke nach einen dialektischen Grundsatz, besser noch: eine dialektische Abmachung für die zu beginnende Erörterung; seinem Inhalte, seinem Wesen nach eine metaphysische Wahrheit. In der engsten Beziehung mit diesem metaphysischen Prinzip stehen nach dem hl. Anselm die Begriffe der Notwendigkeit und Freiheit in Gott, welche ihm für seine ganze Abhandlung so wichtig erscheinen, dass er den ganzen Traktat fallen lassen mochte aus Furcht vor dem falschen oder mangelhaften Verständnisse derselben. Nachdem er die Schwierigkeit und Erhabenheit der zu behandelnden Materie berührt, fährt er fort: »Es ist da noch ein anderer Umstand, der meines Erachtens uns zur Zeit kaum oder überhaupt gar nicht die Möglichkeit einer gründlichen Behandlung unserer Frage gestattet; denn dazu ist notwendig die Vorkenntnis der (Begriffe der) Möglichkeit, der Notwendigkeit, des Willens und noch anderer gewisser Begriffe, die derartig sind, dass der eine ohne den andern gar nicht betrachtet werden kann; und deshalb fordert auch ihre Behandlung ein eigenes Werk und zwar ein nicht sehr leichtes, aber auch nicht nutzloses, denn die Unkenntnis derselben macht manches schwer, was bei ihrem Verständnis leicht wird.« [1]) Boso beruhigte ihn mit dem Hinweise, darüber könne ja gehörigen Ortes das Notwendigste eingeschaltet werden. Dem ist der hl. Lehrer denn auch nachgekommen; durch das ganze Werkchen ziehen sich Erörterungen über die genannten Begriffe, namentlich sind es drei

---

1) I, 2.: »Est et aliud, propter quod video aut vix aut nullatenus posse ad plenum inter nos de hac re nunc tractari: quoniam ad hoc est necessaria notitia potestatis et necessitatis et voluntatis et quarundam aliarum rerum, quae sic se habent, ut earum nulla possit plene sine aliis considerari; et ideo tractatus earum opus suum postulat non multum, ut puto, facile nec omnino inutile: nam earum ignorantia quaedam facit difficilia, quae per earum notitiam fiunt facilia.«

Stellen: I, 12; II, 5; und II, 17 und 18, an denen dieselben erläutert werden. Hören wir also, bevor wir die obige metaphysische Grundlage selbst betrachten, zunächst, wie Anselm die Notwendigkeit und Freiheit in Gott verstanden wissen will.

,Einer eigentlichen Notwendigkeit oder Unmöglichkeit unterliegt nur jenes Wesen, so lautet seine Lehre in jenen angeführten Stellen, das nicht in absoluter Weise Prinzip seiner Tätigkeit ist, sondern in seinem Handeln abhängig ist von Normen, Verhältnissen, Prinzipien, welche ausser ihm liegen und ihm Schranken setzen, oder doch von der ersten Ursache, also von aussen in das Wesen als Beschränkung seiner Natur und seines Könnens hineingelegt sind.[1])

Eine solche Notwendigkeit im eigentlichen Sinne, die ausser und über Gott stehend auf sein Wollen und Tun irgendwie einwirkte, ist von Gott durchaus ausgeschlossen. Sein Wollen findet ausserhalb seiner keinen Zwang und keine Schranke; nichts ausser ihm kann auf sein Wirken auch nur den geringsten hemmenden oder treibenden Einfluss ausüben; im Gegenteil beherrscht, ja bewirkt[2]) er durch die Fülle seines Seins und seiner Kraft jede denkbare Notwendigkeit und Unmöglichkeit in absoluter Freiheit. Jede kreatürliche Ordnung, jede Kreatur ist in ihrem ganzen Sein und Wirken und auch im Verlaufe ihrer ganzen Entwicklung dem göttlichen, absolut freien Willen vollkommen unterworfen; was im Besonderen die letztere, die Entwicklung betrifft, so vermag sie umsoweniger der göttlichen Freiheit irgendwie Abbruch zu tun, Gott ihrerseits einen Zwang in der Form einer Notwendigkeit oder einer Unmöglichkeit aufzuerlegen, als sie sich auch schon zur Zeit ihrer Grundlegung in ihrer Wurzel, in ihrem Keime, weder der göttlichen unendlich klaren Erkenntnis noch seinem heil. Willen auch nur im Geringsten entziehen konnte. Demnach können wir bei Gott nur in einem uneigentlichen Sinne von Notwendigkeit und Unmöglichkeit reden. »Denn jede Notwendigkeit und Unmöglichkeit untersteht seinem Willen, sein Wille aber untersteht keiner Notwendigkeit oder Unmöglichkeit. Nichts nämlich ist notwendig oder unmöglich, als weil er selbst es so will, dass er aber etwas wolle oder nicht wolle aus Notwendigkeit, ist falsch. Deshalb weil er alles, was er will, und nur, was er will, tut,

---

1) Vgl. Zeitschr. f. k. Theol., XVI, 4, S. 667 f., wo Stentrup die Auffassung Anselms vortrefflich entwickelt.

2) II, 18. Vgl. Thom. s. th. 1. qu. 19. a. 8.

geht ebensowenig wie seinem Wollen und Nichtwollen, seinem Tun und Lassen irgend eine Notwendigkeit oder Unmöglichkeit voraus, wenn er auch vieles unabänderlich will und tut.«[1]) Gott kann zwar das Geschehene nicht ungeschehen machen, aber nicht wegen einer über ihm stehenden und ihn beherrschenden Unmöglichkeit, nicht als ob das Geschehene auf seine Macht irgend einen hemmenden Einfluss ausübte, sondern hier ist der Wille Gottes das einzig wirkende Prinzip, in ihm ruht die komplete, in sich abgeschlossene Kausalität für die objektive Unmöglichkeit. Nur darum nämlich kann er das Geschehene nicht ungeschehen machen, weil der göttliche Wille wegen seiner unbegrenzten und unverlierbaren Fülle der Vollkommenheit an der objektiven Wahrheit festhält. So wird durch den Satz: Gott könne das Geschehene nicht ungeschehen machen, nicht nur nicht in Gott eine eigentliche, ausser ihm gründende Notwendigkeit oder Unmöglichkeit statuiert, sondern geradezu negiert und die absolute Freiheit mit seiner unbeschränkten Machtfülle und Festigkeit affirmiert.[2]) Richtig verstanden heisst nämlich der Satz nichts anderes, als: Es kann nichts ausser Gott geben, was ihn zwingen könnte, das zu tun, was er wegen seiner unendlichen Vollkommenheit nicht will und darum als absolute Vollkommenheit »nicht kann«. Wie der Ausdruck »nicht besiegt werden können« keine Ohnmacht sondern Machtfülle bedeutet, so bezeichnet jedes »Nichtkönnen« in Gott ebenso die Überfülle der göttlichen Wesensvollkommenheiten, wie die Ohnmacht jedes aussergöttlichen Wesens gegenüber dem unendlich vollkommenen göttlichen Wollen und Wirken.

Darnach ist es klar: Nach Anselm ist jede von Gott ausgesagte »uneigentliche« Notwendigkeit und Unmöglichkeit in Gott selbst, in seinem absolut-vollkommenen Wesen ontologisch begründet und aus ihm logisch abzuleiten; sie hat, wie Stentrup (S. 671) mit Recht im Sinne Anselms sagt, ihren letzten Grund im Willen Gottes und in dessen wesenhafter Bestimmtheit.

---

1) II, 17. »Omnis quippe necessitas et inpossibilitas ejus subjacet voluntati. Illius autem voluntas nulli subditur necessitati, aut inpossibilitati. Nihil enim est necessarium, aut inpossibile, nisi quia ipse ita vult: ipsum vero aut velle, aut nolle aliquid propter necessitatem, aut inpossibilitatem, alienum est a veritate. Quare, quoniam omnia, quae vult et non, nisi quae vult, facit, sicut nulla necessitas, sive inpossibilitas praecedit ejus velle, aut nolle, ita nec ejus facere, aut non facere, quamvis multa velit inmutabiliter et faciat.«

2) »Quotiens namque dicitur Deus non posse, nulla in eo negatur potestas, sed insuperabilis signatur potentia et fortitudo. Non enim aliud intelligitur, nisi quia nulla res potest efficere, ut agat ille, quod negatur posse.« a. a. O.

Im Einzelnen müssen wir in Gott zunächst eine nunmehr richtig zu verstehende Notwendigkeit und Unmöglichkeit etwas zu tun statuieren für alles dasjenige, was offenbar von dem göttlichen Wesen und seiner Vollkommenheit positiv gefordert wird resp. ihm positiv widerspricht. Die physische Macht und das ethische Wollen sind in Gott untereinander und mit seiner vollkommensten Wesenheit und allen ihren Eigenschaften real identisch. Das behandelt Anselm im zwölften Kapitel des ersten Buches: »Die Freiheit (nämlich) findet ihre Begrenzung in dem, was zuträglich oder geziemend ist; auch lässt sich von keiner Güte sprechen, welche etwas Gottes Unwürdiges wirkte. Was aber die Behauptung betrifft, dass, was Gott will, gerecht, was er nicht will, nicht gerecht ist, so hat man das nicht so zu verstehen, wie wenn Gott irgend etwas Ungeziemendes wollte, dies nun auch gerecht wäre, weil er es will. Denn es folgt nicht, dass, wenn Gott lügen wollte, es nun auch gerecht wäre zu lügen, sondern vielmehr, dass er dann nicht Gott wäre. Nur derjenige Wille kann lügen wollen, in welchem die Wahrheit verkümmert ist, ja der durch das Verlassen der Wahrheit selber verkümmert ist.« [1]) Dass also Gott die Wahrheit sage, ist so notwendig, wie dies: dass seine Natur keine »corrupta« sei — notwendig absolut und unter allen Umständen. Wie hier die Unendlichkeit seiner Wahrheitsliebe, so haben in gleicher Weise die übrigen Vollkommenheiten ihre eigenen Postulate. Sofern nun die im Wesen Gottes ruhenden unendlichen Vollkommenheiten dem Wollen und Tun in Gott logisch vorausgehen, können wir bei derartigen »Notwendigkeiten« nach II, 17 von einer vorausgehenden Notwendigkeit sprechen. Diese liegt also im tiefsten Wesen Gottes, in seiner unendlichen Vollkommenheit und absoluten Unveränderlichkeit begründet und geht logisch jeder Willenstätigkeit voraus. Das ist in sich klar und bedarf keiner Erläuterung.

Eine weitere Notwendigkeit inbezug auf Gott leitet Anselm aus der immutabilitas decreti divini ab. Doch beschäftigen wir

1) Libertas (enim) non est nisi ad hoc, quod expedit aut quod decet, nec benignitas dicenda est, quae aliquid Dei indecens operatur. Quod autem dicitur, quia quod vult justum est, et quod non vult, non est justum, non ita intellegendum est, ut si Deus velit quodlibet inconveniens, justum sit, quia ipse vult. Non enim sequitur, si Deus vult mentiri, justum esse mentiri, sed potius Deum illum non esse. Nam nequaquam potest velle mentiri voluntas, nisi in qua corrupta est veritas, immo quae deserendo veritatem corrupta est.

uns besser damit im folgenden Paragraphen im Zusammenhange mit einer dort zu untersuchenden Voraussetzung. Jedenfalls ist nach dem hl. Lehrer jede Notwendigkeit in Gott in seinem unendlich vollkommenen Willen begründet, der selbst in sich die einzige Quelle für alle Wirkungen ist, und auf den nichts gegen seine naturgemässe, in sich selbst abgeschlossene Teleologie Einfluss haben kann. Die von Gott ausgesagte Notwendigkeit ist keine reale Macht in Gott und über Gott, sie hat keine Aktivität (»nil operatur«) also auch keinen Effekt in Gott, und so bleibt in Gott bei aller sogenannten, uneigentlichen Notwendigkeit die absolute unendliche Freiheit.

Das mag hier genügen zum Verständnisse der Anschauungen Anselms betreffs der Notwendigkeit in Gott, um später seine Lehre richtig beurteilen zu können. Gehen wir nun über zu seinem grundlegenden metaphysisch-dialektischen Prinzip: »Dass an Gott auch nicht das mindeste Unziemliche angenommen, und auch nicht der schwächste Vernunftgrund, wenn nicht ein stärkerer entgegensteht, zurückgewiesen werde. Denn wie in Gott aus der geringsten Unziemlichkeit die Unmöglichkeit folgt, so ist mit dem geringsten Vernunftgrunde, so lange ein stärkerer ihn nicht entkräftet, die Notwendigkeit gegeben.«

Der Satz enthält offenbar zwei Teile, einen negativen, welcher das Ungeziemende als in Gott unmöglich abweist und einen positiven, der als notwendig in Gott postuliert, was einen noch so geringen, aber wahren Vernunftgrund, der nicht durch einen stärkeren entkräftet werden kann, für sich hat, kurz, was in der Vernunft wahrhaft begründet und darum von der Vernunft gefordert, was in diesem Sinne wahrhaft rationell ist. Der erste (negative) Teil des Prinzips ist klar und auch allgemein zugegeben. In Gott ist auch nicht das geringste wirklich Ungeziemende möglich.

Nicht minder zutreffend ist der zweite (positive) Teil; doch ist derselbe eingentümlicher Weise vielfach ganz entstellt aufgefasst worden. Indem man sich von dem Wort- und Gedankenbilde des ersten Teiles bestimmen liess, lässt man Anselm im zweiten Teile für das »Konveniente« resp. »Konvenientere« in Gott die Notwendigkeit aufstellen, obwohl dazu im Texte auch nicht der geringste Anhalt geboten ist. So schreibt Kleutgen: »Dieser Satz bedarf einer näheren Bestimmung. Grund, etwas zu tun, kann sein, weil die Unterlassung ungeziemend wäre, aber auch, weil es geziemend d. i. angemessen oder auch löblich ist, es zu tun. Nur im

ersteren, nicht im zweiten Falle tritt für Gott Notwendigkeit ein. Wie Gott nicht das Geringste tun kann, das seinen Vollkommenheiten widerstrebt, so kann er auch nicht das Geringste unterlassen, was seine Vollkommenheiten erheischen. Aber er wird weder durch seine Weisheit noch durch seine Güte, noch durch irgend eine andere Vollkommenheit genötigt, alles zu tun, was mit dieser übereinstimmt und insoweit sich für ihn geziemt, noch unter dem, was sich in diesem Sinne geziemt, das zu tun, was sich am meisten geziemt. Und dies aus dem Grunde, weil es in dem, was seinen Vollkommenheiten entspricht, d. h. im Guten und Geziemenden Grade ohne Ende gibt.« [1]) Man sieht, dass Kleutgen von Geziemendem und Geziemendstem spricht, dem nach Ans. die Notwendigkeit folge, während tatsächlich der heil. Lehrer nur von dem Rationellen redet. Somit setzt Kl. in dem Anselmischen Satze das Geziemende für das Rationelle, d. h. für das in der Vernunft Begründete ein; nach dieser Vertauschung ist er freilich berechtigt, das Prinzip in seiner Ganzheit abzulehnen. Anselm selbst aber scheint durchaus nicht mit einer solchen Identifizierung der Begriffe des »Konvenienten« mit dem »Rationellen« einverstanden zu sein, da er mit Überlegung seinen Ausdruck statt des von Kleutgen substituierten gewählt zu haben scheint. Der Parallelismus der Glieder in der Formulierung des Prinzips hätte doch an sich dazu gedrängt, auch im zweiten, positiven Teile das »conveniens« einzusetzen, wie es dem »inconveniens« des negativen Teiles entsprochen hätte. Anselm stört aber, wohl nicht ohne Absicht, bei der Festlegung dieses so fundamentalen Grundsatzes diesen Parallelismus und setzt statt des conveniens, die ratio, quae majori non vincitur. Kleutgen lehnt, wie seine letzten Worte andeuten, das Prinzip Anselms ab, weil er darin die These des Optimismus erblickt. Indessen schliesst der Satz, wie ihn der heil. Lehrer selbst ausgesprochen, in keiner Weise die optimistische Auffassung ein. Der Optimismus sagt: Gott schaffe das Beste der Wirkung nach, Anselm dagegen spricht überhaupt nicht von dem Effekte und dessen Qualität, sondern von der ratio, auf Grund deren Gott wirkt. Diese lässt bei Gott keine Grade zu; alles, was er schafft, das schafft er auf Grund seiner, d. h. der absoluten, der unendlich vollkommenen ratio. Man kann wohl von Besserem und Vollkommenerem dem Effekte nach, aber nicht im Sinne Anselms bei Gott von Vernünftigerem reden. Wir

1) Die Theologie der Vorzeit. Münster, 1872. III, S. 346f.

Menschen müssen freilich, um zum Resultate des objektiv Vernünftigen zu gelangen, vorerst vielmals eine eingehende Erwägung und Vergleichung anstellen, Gott überschaut alles mit einem einzigen Blicke und sieht, was er, nicht als Willkür, sondern auf Grund seiner unendlichen Weisheit als Ziel und Mittel festsetzen wird. Und so muss es dann geschehen. Freilich könnte man sagen: »Wenn in dem metaphysischen Prinzip die objektive, d. h. absolute, göttliche Vernunft des »Vernunftgrundes« Norm und Form ist, dann scheint es doch, als ob jener Grundsatz für unsere subjektiv-menschliche Erkenntnis völlig bedeutungslos sei. Indessen, unsere Vernunft ist doch wesentlich der Reflex der subsistierenden göttlichen Vernunft und darum sehr wohl befähigt, unter gewissen Voraussetzungen das in der absoluten, objektiven, Vernunft Begründete in vielen Fällen zweifellos zu erkennen. Wir sehen hier ab von so manchen metaphysisch feststehenden Sätzen, deren Inhalt uns in der Ausstattung unserer Vernunftnatur mit dem habitus principiorum mehr oder minder unmittelbar vom Schöpfer mitgegeben ist; auch auf dem positiven Gebiete können wir so manches als notwendig eintretend mit Sicherheit erkennen. Hat Gott z. B. eine Natur geschaffen, dann wird er, da er sich nicht widersprechen kann, im allgemeinen handeln, wie Lardito [1]) sagt, als Urheber der Natur nach dem natürlichen, physischen, ethischen u. s. w. Bedürfnis der Kreatur, wozu er sich selbst determinierte bei der Hervorbringung der Natur. Ebenso: hat Gott ein Grundgesetz ethisch-rechtlicher Ordnung geoffenbart, dann können wir daraus in manchen Fällen sichere Konsequenzen inbezug auf die nach diesem Grundgesetze zu regelnde Entwicklung ziehen.

Bei alledem bleibt freilich bestehen, dass der menschliche Geist sich vielmals nur als der schwache Reflex, als schwaches Abbild des absoluten Geistes erweist; und darum ist auch die Metaphysik des menschlichen Geistes im Gegensatz zu derjenigen der absoluten, objektiven Vernunft beengt und beschränkt. Das wusste und fühlte Anselm sehr wohl, und darum wird bei ihm das metaphysische Prinzip in seiner absoluten Unfehlbarkeit zum

---

1) a. a. O. S. 150. »Deus semper operatur ut auctor naturae ac secundum naturalem rerum exigentiam, ad quod seipsum determinat in productione naturae sine detrimento tamen sui supremi dominii; sed quum usus supremi dominii contra exigentias rerum sit opus miraculosum, non est praesumendum, nisi probetur.« Vgl. auch Thom. Aq. c. Gent. 1, 28 und 2, 28 u. 29.

dialektischen Grundsatze menschlicher Spekulation und Disputation für seine Erörterung über die Menschwerdung des Logos. Ob er überhaupt jenes metaphysische Prinzip stets richtig im Einzelnen angewendet habe, das ist hier noch nicht zu untersuchen. Jedenfalls will er nicht voraussetzungslos absolut giltige Resultate fördern, nicht absolute Notwendigkeiten — wenigstens nicht stets — erweisen, sondern er will ad hominem argumentieren, er will nachweisen, dass die faktische Weltentwicklung nach der Sünde, wie sie uns der Glaube lehrt, auf der von ihm vorausgesetzten, geoffenbarten Grundlage als im höchsten Grade vernunftgemäss, als die »rationellste« von Freund und Feind anzuerkennen sei und so für unser Denken sich auf den gegebenen Grundlagen als notwendig darstelle. Seiner innersten subjektiven Überzeugung, dass seine Beweisführung nur beschränkt und bedingt giltig sei, hat er wiederholt den unzweideutigsten Ausdruck verliehen. So z. B. wenn er mit dem ehrlich gemeinten Geständnis seiner eigenen Insufficienz sogleich anfangs schreibt: »Was du mich da fragst, übersteigt meine Kräfte; ich nehme deshalb Anstand, mich an allzu Erhabenes zu wagen, damit nicht ein anderer, wenn er vermeint oder auch einsieht, dass ich ihn nicht befriedige, glaube, dass die Wahrheit der Tatsache bei mir nicht hinlänglich feststehe, da doch nur mein Verstand zu schwach ist, um dasselbe zu begreifen.«[1]) Etwas weiter unten betont er ausdrücklich das Übereinkommen, wie er das zu Sagende aufgenommen wissen möchte: »Sobald ich etwas sage, was nicht eine höhere Auktorität bestätigt, so soll es, mag es der Vernunft noch so einleuchtend dünken, doch mit keiner andern Gewissheit aufgenommen werden, als dass dies einstweilen meine persönliche Anschauung sei, bis dass es Gott mir auf eine andere Weise offenbart. Sollte ich daher auch deine Fragen einigermassen befriedigend lösen können, so bleibt doch immer gewiss, dass ein Einsichtsvollerer das noch besser hätte tun können; überhaupt ist festzuhalten, was auch immer der Mensch darüber sagen kann, immer werden noch höhere Vernunftgründe verborgen sein.«[2]) Und später sagt er nochmal

---

1) I, 2.: Quod quaeris a me, supra me est, et idcirco altiora me tractare timeo, ne forte quum putaverit aut etiam viderit aliquis me non sibi satisfacere, plus existimet rei veritatem mihi deficere, quam intellectum meum ad eam capiendam non sufficere.

2) a. a. O. eo pacto, quo omnia, quae dico, volo accipi: videlicet, ut si quid dixero, quod major non confirmet auctoritas, quamvis illud probare videar ratione, non aia certitudine accipiatur, nisi quia ita interim mihi videtur, donec Deus mihi

ebenso bestimmt: »Erinnere dich, unter welcher Bedingung ich mich dazu verstand, auf deine Frage Rede zu stehen. Wenn ich nämlich etwas sagte, was keine höhere Auktorität bekräftigt, so darf es, möchte auch mein Vernunftbeweis noch so zwingend erscheinen, nicht mit einer höheren Gewissheit aufgenommen werden, als weil es so einstweilen meine persönliche Anschauung ist, bis Gott Besseres mir auf irgend eine Art offenbart.« [1]) Zudem, hätte Anselm absolute Notwendigkeiten aufstellen und nicht in jener weisen Beschränkung argumentieren wollen, dann hätte er bei seiner metaphysischen Grundlage für seine These positiv bewiesen oder würde doch zu beweisen versucht haben, dass eine seinen Sätzen entgegenstehende major ratio ausgeschlossen sei. So lange das nicht geschehen, kann und soll also auch der Beweis in seinem Sinne und nach seiner Absicht nicht als ein absolut giltiger für alle einzelnen seiner Thesen betrachtet werden.

§ 14.

Dogmatische Voraussetzungen.

> »Ponamus ergo Dei incarnationem et quae de illo dicimus homine, nunquam fuisse; et constet inter nos hominem esse factum ad beatitudinem, quae in hac vita haberi non potest, nec ad illam posse pervenire quemquam nisi dimissis peccatis, nec ullum hominem hanc vitam transire sine peccato, et alia, quorum fides ad salutem aeternam necessaria est. Bos. Ita fiat, quia nihil in his impossibile aut inconveniens Deo videtur. Ans. Necessaria est ergo homini peccatorum remissio, ut ad beatitudinem perveniat. Bos. Sic omnes tenemus.« C. D. h. I, 10.

In diesen Worten bezeichnet Ans. kurz die dogmatischen Voraussetzungen seiner theologischen Untersuchung. Dass er nicht

melius aliquo modo revelet. Quod si aliquatinus quaestioni tuae satisfacere potero, certum esse debebit, quia et sapientior me plenius hoc facere poterit; immo sciendum est, quidquid homo inde dicere possit, altiores tantae rei adhuc latere rationes. Vgl. II, 18: nequaquam negandum aestimo, aliam (rationem) esse praeter istam, quam diximus, excepto hoc quod Deus facere potest, quod hominis ratio comprehendere non potest.

1) I, 18.: Sed memento, quo pacto incepi respondere quaestioni tuae, videlicet, ut, si quid dixero, quod major non confirmet auctoritas, quamvis illud ratione probare videar, non alia certitudine accipiatur, nisi quia interim ita mihi videtur, donec mihi Deus melius aliquo modo revelet.

alle einzeln anführen will, geht aus den Worten »et alia, quorum fides ad salutem aeternam necessaria est« zweifellos hervor; er bezeichnet eben nur die wesentlichste, fundamentale Grundlage seiner Abhandlung. Zunächst sieht er negativ von der Menschwerdung Christi und der durch Christus bewirkten Heilsordnung ab — von der durch Christus bewirkten, nicht von der durch Christus vorausgesetzten. — Dann setzt er positiv zuerst das ursprüngliche Beseligungsdekret Gottes bezüglich der Menschen voraus. Diese Voraussetzung bedarf jedoch zu ihrer vollen Würdigung einer Erläuterung, ohne die man den hl. Anselm nur zu leicht falsch versteht und tatsächlich falsch verstanden hat. Gehen wir also den Gedanken des hl. Lehrers, wie er sie in den zerstreuten Bemerkungen niedergelegt, genauer nach.

Gott hatte von Ewigkeit beschlossen, zu seiner Ehre Vernunftwesen ins Dasein zu rufen. Vermöge seiner unendlichen Weisheit konnte er nicht auf das Geratewohl schaffen, nicht gleichsam abwarten, wie sich seine Kreaturen entwickeln würden, sondern musste zuerst sein Ziel genau und bestimmt fixieren. Gottes Ehre sollte erreicht werden in concreto durch die Beseligung der vernunftbegabten Natur in der seligen Anschauung, das war Gottes festgefasster Plan. Demselben entsprach durchaus die ganze Natur und Ausstattung der Vernunftwesen, in denen jener Plan seinen ontologisch-fundamentalen Ausdruck findet: Darum nämlich ist die rationale Natur vernunftbegabt, damit sie unterscheide zwischen gerecht und ungerecht, zwischen gut und böse, und zwischen dem grösseren und geringeren Gut . . . . . und darum hat sie diese Fähigkeit zu unterscheiden, damit sie dementsprechend auch strebe und wähle. Also ist sie dazu da, um das höchste Gut, wie zu erkennen, so auch vor allen anderen zu wählen und zu lieben. Sie könnte aber dieser Erkenntnis entsprechend das höchste Gut nicht wählen und lieben, wenn nicht auch ihr Wille auf dasselbe hingeordnet ist; das hat Gott getan durch die Mitteilung der (übernatürlichen) justitia. Könnte sie aber nun das höchste, erkannte, erstrebte und ersehnte Gut niemals im Besitze erreichen, dann wäre sie zur beständigen Unseligkeit erschaffen; da das aber dem Begriffe Gottes widerspricht, so folgt, »dass die rationale Natur darum gerecht erschaffen ist, damit sie einst im Genusse des höchsten Gutes, d. h. Gottes, selig sei.«[1]) Die

1) II, 1: Ideo (rationalis natura) rationalis est, ut discernat inter justum et injustum, et inter bonum et malum, et inter majus bonum et minus bonum; . . .

ewige Seligkeit ist also der den Vernunftwesen, wie sie tatsächlich von Gott geschaffen sind, potential eingeprägte und mit dieser Einprägung gegebene Zweck derselben; die Entwicklung zu diesem Ziele hin ist nach Anselm die in der Welt von Gott beabsichtigte, sich verwirklichende, äussere »Ehre Gottes«. Der göttliche Plan bei der Schöpfung ist aber nicht nur insofern genau bestimmt, als die Ehre Gottes im allgemeinen durch die Beseligung der Vernunftwesen erreicht werden soll, sondern die Weisheit Gottes, die bis ins Kleinste und Einzelnste den Zweck vor ihrem Handeln festsetzen muss, konnte auch die Zahl der zu beseligenden Individuen nicht etwa dem Zufall überlassen, sondern musste vielmehr dieselbe genau bestimmen und darnach die ganze Schöpfung einrichten. »Es unterliegt wohl keinem Zweifel, dass die vernunftbegabte Kreatur, welche in der Betrachtung Gottes teils schon selig ist, teils es noch werden soll, in einer vernunftgemässen und vollkommenen Zahl von Gott vorausgewusst ist, so dass weder eine grössere noch eine kleinere geziemend wäre. Denn, entweder weiss Gott nicht, in welcher Menge er dieselbe am besten erschafft, und das ist falsch, oder Gott weiss sie und dann wird er sie auch in jener Zahl erschaffen, welche er als die angemessenste erkennt.« [1]) Gott hatte nun beschlossen, zwei Gattungen von Vernunftwesen zu erschaffen und zwar zuerst die Engelwelt. Alle Engel schuf er zu gleicher Zeit, alle sollten zu gleicher Zeit einer Prüfung, welche ihrer Natur als sittlicher Wesen entsprach, unterworfen werden. Er sah den teilweisen Abfall der Engel voraus, und schuf nun, seinen ursprünglichen Plan weiter verfolgend, eine zweite rationale Natur, die Menschen, welche zunächst die gefallenen Engel ersetzen sollte. Diese

---

ad hoc accepit potestatem discernendi, ut odisset et vitaret malum ac amaret et eligeret bonum atque majus bonum magis amaret et eligeret. . . . Ad hoc itaque factam esse rationalem naturam certum est, ut summum bonum super omnia amaret et eligeret, . . . At hoc nisi justa facere nequit. Ut igitur frustra non sit rationalis, simul ad hoc rationalis et justa facta est. . . . Sed si ad hoc justa non est facta, ut, quod sic amat et eligit, assequatur, frustra facta est talis, ut sic illud amet et eligat; . . . . misera erit, quia indigens erit contra voluntatem, non habendo, quod desiderat: quod nimis absurdum est. Quapropter rationalis natura justa facta est, ut summo bono, id est Deo, fruendo beata esset. Vgl. Monologium c. 68 (69 u. 70) PP. lat. 158, 214 sq.

1) I, 16: Rationalem naturam, quae Dei contemplatione beata vel est, vel futura est, in quodam rationabili et perfecto numero praescitam esse a Deo, ita ut nec majorem nec minorem illum esse deceat, non est dubitandum. Aut enim nescit Deus, in quo numero melius deceat eam constitui: quod falsum est; aut, si scit, in eo illam constituet, quem ad hoc decentiorem intelleget.

Voraussetzung[1]) nimmt Anselm ausdrücklich aus der Offenbarung[2]) und sucht sie dann freilich auch einigermassen zu begründen. Die Menschen, welche nicht alle zu gleicher Zeit erschaffen wurden, sollten sich so lange fortpflanzen, bis in den Guten unter ihnen die Lücke in der Engelwelt ausgefüllt und so die von Gott erkannte und gewollte Zahl der Seligen überhaupt erreicht sei.[3]) Zunächst waren also die Menschen ins Dasein gerufen als Ersatz für die gefallenen Engel. Wie sie aber mit den Engeln die rationale Natur, die durch die »rectitudo supernaturalis« ergänzte Grundlage für die ewige Seligkeit teilen,[4]) so sind sie auch, abgesehen von dem Engelfall, für sich selbst zu dem gleichen hohen Ziele, wie die Engel, berufen:[5]) »Für sich selbst hat die menschliche Natur also ihren Daseinszweck und ist nicht nur zur Ergänzung der Einzelwesen einer andern Naturgattung ins Dasein gerufen. Daher ist es offenbar, dass, wäre auch kein Engel gefallen, die Menschen nichtsdestoweniger ihre Stelle im himmlischen Staate eingenommen hätten.« Wir haben also Einen grossen Weltenplan: die Beseligung der rationalen Naturen, zuerst der Engel und dann — sowohl zum Ersatze der gefallenen Engelwelt, als auch abgesehen davon — auch der Menschen. Dies grosse, einheitliche Weltziel, das uns der hl. Glaube als den Inhalt eines positiven göttlichen Ratschlusses verbürgt, ist die erste, fundamentale und festbestimmte Voraussetzung des hl. Anselm. Dieselbe besteht selbst vor dem Forum der unchristlichen Vernunft und bildet daher eine unanfechtbare apologetische Grundlage, da sich in derselben kein Moment der Unmöglichkeit oder Unschicklichkeit inbezug auf Gott finden kann.[6])

Weiter setzt Anselm aus der Offenbarung das Faktum der menschlichen Sünde voraus und zwar zunächst die Sünde Adams

---

1) I, 16 und 19.

2) Wir betonen das, weil man daraus ersieht, dass A. in seiner Argumentation von dem durch die Offenbarung genau bestimmten Dekrete Gottes ausgeht.

3) I, 18.

4) Darum schliesst Ans. auch die oben angeführte Beweisführung II, 1: »quapropter rationalis natura justa facta est, ut summo bono id est Deo fruendo beata esset; homo ergo, qui rationalis natura est, factus est justus ad hoc, ut Deo fruendo beatus esset.

5) I, 18: Quare pro se ipsa ibi facta est et non solum pro restaurandis individuis alterius naturae. Unde palam est, quia etiamsi angelus nullus periisset, homines tamen in caelesti civitate suum locum habuissent.

6) I, 10 und I, 16.

mit ihren speziellen Umständen. Adam[1]) hatte im Paradiese die Aufgabe, durch seinen Widerstand gegen die Versuchung des Teufels Gott in standhaftem Gehorsam zu ehren und in seiner eigenen, schwächeren Natur den stärkeren Satan ob seines Abfalles von Gott zu beschämen. Er entsprach aber dieser Aufgabe nicht, sondern tat in der Sünde das gerade Gegenteil von dem, was er sollte, indem er sich vom Teufel auch seinerseits zum Abfall von Gott verleiten liess.

Dann wird vorausgesetzt die ursprüngliche Einheit des Menschengeschlechts und die Ableitung der ersten Sünde auf alle Adamskinder,[2]) weiter die aus der Quelle der Erbsünde entfliessenden persönlichen Sünden und die Tatsache, dass es keinem Menschen gelingt, ohne jede Sünde durchs Leben zu gehen[3]) So ist also nach den gemachten Voraussetzungen der ursprüngliche Plan Gottes zweimal durchkreuzt: durch die Sünde der Engel und durch die der Menschen.

Aber auch nach dem Sündenfalle bleibt dieser Plan Gottes bestehen und bewahrt seine volle Kraft und Wirksamkeit. Dass Anselm das als Voraussetzung betrachtet, geht unzweideutig aus seinen eigenen Worten hervor. Es soll ja in der Disputation als »feststehend«, also als Voraussetzung angenommen werden, dass der Mensch zu einer Seligkeit berufen sei, vor deren Erreichung der Nachlass der Sünden — auch der persönlichen — notwendig sei, also zur Seligkeit nach dem Sündenfalle. »Ponamus .... nec ad illam (beatitudinem) posse pervenire quemquam nisi dimissis peccatis .... Necessaria est igitur homini peccatorum remissio, ut ad beatitudinem perveniat.« Erst nachdem Boso diesem Satze zugestimmt hat: »Sic omnes tenemus,« beginnt die eigentliche Untersuchung: »Quaerendum est igitur, qua ratione Deus dimittat peccata hominihus.«[4])

---

1) I, 22.: Homo in paradiso sine peccato factus quasi positus est pro Deo inter Deum et diabolum, ut vinceret diabolum non consentiendo suadenti peccatum ad excusationem et honorem Dei et ad confusionem diaboli, cum ille infirmior in terra non peccaret eodem diabolo suadente, et cum hoc facile posset efficere, nulla vi coactus sola se suasione sponte vinci permisit ad voluntatem diaboli et contra voluntatem et honorem Dei.

2) II, 8 de Adam et Eva peccatum in omnes homines propagatum est. . . Vgl. II, 16.

3) I, 10.: . . nec ad illam (beatitudinem) posse pervenire quemquam nisi dimissis peccatis, nec ullum hominem hanc vitam transire sine peccato.

4) I, 10 und 11.

Das ursprüngliche Beseligungsdekret muss also »notwendig« auch nach dem Sündenfalle ausgeführt werden, d. h. die Menschen müssen nach dem Sündenfalle, der sie von ihrer ewigen Bestimmung an sich abführte, zu ihrem Ziele wiederhergestellt werden. Anselm setzt mit anderen Worten ausser dem ursprünglichen Beseligungsdekrete selbst auch dessen Unabänderlichkeit der ersten Sünde gegenüber offenbar voraus. Er lässt sich da von dem Gedanken leiten, dass an und für sich die Beschlüsse Gottes stets als unveränderlich zu gelten haben, wie das aus dem Gottesbegriffe folgt. Im Verlaufe der Abhandlung sucht er jedoch solche, dem Gottesbegriffe entlehnte Gründe für die vorausgesetzte Unabänderlichkeit dieses Dekretes gelegentlich einzustreuen. Diese gelegentlichen Erörterungen erscheinen uns als die Quelle für die bekanntlich Jahrhunderte hindurch fortgesetzte und auch heute noch nicht abgeschlossene Interpretationskontroverse über die von Anselm gelehrte Notwendigkeit der Wiederherstellung. Wir sahen bereits oben, wie geteilt die Theologen bezüglich dieses Punktes sind, eine Mahnung, desto vorsichtiger und eingehender die Prüfung dieser Frage vorzunehmen. Befragen wir den hl. Lehrer selbst nach seiner Auffassung.

Erinnern wir uns zunächst, dass der positive Beseligungsbeschluss ein durchaus bestimmter und genau fixierter, kein halber, unklarer, konfuser war. Eine kreatürliche Intelligenz mag halbe und unbestimmte Pläne fassen, weil der endliche Geist die Entwicklung der Dinge weder mit absoluter Sicherheit voraussehen noch beherrschen kann; das absolute Wesen, dessen Erkenntnis keine sich dem Plane widersetzende Schwierigkeit entgehen, und dessen Kraft nichts widerstehen kann, muss klar und bestimmt das Ziel seiner Handlung feststellen und wollen. Gott sieht ja alles, auch die zukünftigen Akte der freien Kreaturen voraus; so erkannte er, wie Anselm sagt, in unserm Falle auch die sich seinem Plane gleichsam widersetzende Sünde der ersten Eltern voraus. »Denn es war ihm zu der Zeit, wo er den Menschen schuf, nicht verborgen, was derselbe in Zukunft tun würde.«[1]) Ebenso beherrscht er mit seiner Kraftfülle alle entgegenstehenden Hindernisse, und deshalb konnte er auch in unserm Falle die diabolische Versuchung im Paradiese leicht verhindern: »Gott hielt den für die Gesellschaft der Engel bestimmten Menschen gleichsam in seiner

1) II, 5.: »Non enim illum latuit, quod homo facturus erat, cum illum fecit.«

Hand und gab zu, dass der vom Neid angestachelte Teufel ihn, freilich mit dessen eigener Einwilligung in den Schlamm der Sünde warf. Wenn er nämlich den Teufel hindern wollte, konnte dieser den Menschen nicht versuchen.«[1]) Er kannte also alle Momente der tatsächlichen Weltentwicklung und musste sie in seine Pläne einstellen und mit dieser vollkommensten Erkenntnis und alles beherrschenden Macht sein Ziel genau fixieren. Damit hängt zusammen, dass der Beseligungsplan Gottes, wie er inhaltlich klar und bestimmt war, so formell fest und »immutabiliter« gefasst war, wie Anselm stets gleichmässig betont. Was versteht aber nun der hl. Lehrer unter dieser »immutabilitas decreti divini«?

Man hat dieselbe vielfach aufgefasst als identisch mit jener ontologischen Eigenschaft Gottes, auf Grund deren er als reiner, potenzloser Akt in seinem Sein und Handeln also auch in seinem Wollen keiner Veränderung unterliegen kann, — offenbar zu Unrecht. Denn in diesem Sinne wäre ohne jede Ausnahme jedes göttliche Dekret »unabänderlich«. Nun aber sagt Anselm ausdrücklich, dass Gott multa[2]) also nicht omnia immutabiliter wolle. Er fasst somit die Unveränderlichkeit nicht als Eigenschaft des subjektiven göttlichen Aktes, der ja stets und notwendig unveränderlich ist, sondern als Eigenschaft des objektiven göttlichen Dekretes, welche demselben auf Grund seines Inhalts, unabhängig von allen zukünftigen Ereignissen, nach Gottes heiligem Willen seine Durchführung sichert. Gott kann auch »mutabiliter«, d. h. seiner weisen Anordnung entsprechend, abhängig von Aussergöttlichem, bedingt, etwas wollen. Diese »Mutabilität« des Dekretes müsste jedoch positiv aus der Materie des Dekretes oder aus der göttlichen Offenbarung erschlossen werden. So will z. B. Gott im Sinne Anselms, wahrhaft und wirklich, aber »mutabiliter«, bedingt, abhängig von der Mitwirkung, die ewige Seligkeit des einzelnen Menschen entsprechend der sittlichen Anlage desselben. An und für sich aber wollen die gefassten Beschlüsse Gottes als unabänderlich gelten; vielfach lässt sich dann diese Un-

---

1) I, 19.: »Deus hominem angelis sociandum sine peccato quasi in manu sua tenebat in paradiso et permisit, ut accensus invidia diabolus eum in lutum peccati quamvis consentientem dejiceret. Si enim prohibere vellet diabolum, non posset temptare hominem.«

2) II, 17.: »Quare, quoniam omnia, quae vult et non nisi quae vult, facit, sicut nulla necessitas, sive inpossibilitas praecedit ejus velle, aut nolle, ita nec ejus facere, aut non facere, quamvis multa velit immutabiliter et faciat.«

abänderlichkeit derselben auch noch positiv auf Grund ihres Inhalts und des wahren Gottesbegriffs nachweisen. Steht dieselbe einmal fest, dann schliesst sie — und das ist zwar selbstverständlich, wird aber von dem hl. Anselm wiederholt betont — auch weiter ein die volle Ohnmacht kreatürlicher Hindernisse gegenüber der Durchführung des Dekretes, und in Gott, wie den festen Willen, so auch »die unüberwindliche Macht und Kraft«,[1]) durchzuführen, was er einmal beschlossen hat. Es ist dann offenbar die Überwindung aller Schwierigkeiten, die ja Gott auch von Ewigkeit her bekannt waren, in das Dekret mit aufgenommen, und darum muss dasselbe auch alle anderen virtuell in sich enthalten, welche für die Entwicklung der Dinge zum Ziele hin notwendig sind.

Nach dieser Erklärung stellen wir nunmehr den Satz auf:

Der hl. Anselm setzt, wie seine klaren Worte im Texte seiner Voraussetzungen I, 10 zweifellos zeigen, das ursprüngliche Beseligungsdekret als auch nach der Sünde geltend, also, als der Sünde gegenüber unabänderlich voraus. Diese Voraussetzung entbehrt nach ihm vor dem Forum der reinen Vernunft keineswegs einer durchaus soliden Begründung und — was die Hauptfrage ist — diese Unabänderlichkeit des ursprünglichen, durch die Sünde nicht umzuwerfenden, göttlichen Dekretes ist die wahre, von dem hl. Lehrer angegebene Quelle der von ihm behaupteten und auf Grund der festgesetzten Disputationsregel richtig zu verstehenden Notwendigkeit der Wiederherstellung[2]) des Menschen nach dem Sündenfalle.

Einen unsers Erachtens durchaus stringenten Beweis für diesen letzten Satz finden wir in einer Stelle aus dem 19. Kapitel des ersten Buches in Verbindung mit dem 25. Kapitel desselben Buches. In jenem cap. 19 spricht er von der Notwendigkeit der Sündenvergebung: »Ans. Setzen wir den Fall, ein reicher Mann halte eine kostbare Perle in der Hand, die noch keine Befleckung bisher erlitten hat, und die auch kein anderer von seiner Hand wegschlagen kann ohne seine Einwilligung,

---

1) a. a. O.: . . . »insuperabilis signatur potentia et fortitudo . . . nulla res potuit illam voluntatem mutare.«

2) In dem Worte »Wiederherstellung« oder »Erlösung« soll hier nur die Identität des vorsündlichen und nach der Sünde zu erreichenden Zieles der Menschen, keineswegs aber irgend welcher modus zur Erreichung dieses Zieles (mod. satisfact. incarnat. . . .) (mit)bezeichnet sein.

und er beschliesse, dieselbe in seiner Schatzkammer niederzulegen, wo er auch alle übrigen Kostbarkeiten und Kleinodien einschliesst. Bos. Das kann ich mir so deutlich vorstellen, als wenn wir's vor Augen sähen. Ans. Was nun, wenn er sich diese nämliche Perle von einem Neider aus seiner Hand in den Kot schlagen liesse, obwohl er es hindern konnte, und wenn er sie dann später aus dem Kote nähme und beschmutzt und ungereinigt in eine reinliche und kostbare Lade legte, um sie so aufzubewahren, hieltest du ihn für weise? Bos. Wie kann ich das? Wäre es nicht viel besser gewesen, er hätte seine Perle in reinlichem Zustande, als im befleckten, behalten und aufbewahrt? Ans. Handelte Gott nicht ähnlich, welcher den für die Gesellschaft der Engel bestimmten Menschen sündelos, so zu sagen, in seiner Hand hielt im Paradiese und dann zugab, dass der vom Neide angestachelte Teufel ihn, freilich mit dessen eigener Zustimmung in den Schlamm der Sünde warf? Wenn er nämlich den Teufel hindern wollte, konnte dieser den Menschen nicht versuchen. Handelte, wiederhole ich, Gott nicht ähnlich, wofern er den durch die Sünde verunreinigten Menschen ohne jegliche Reinigung, d. h. ohne jegliche Genugtuung als einen für immer in diesem Zustande verbleibenden auch nur in das verlorene Paradies wieder zurückbrächte? Bos. Die Ähnlichkeit, falls Gott so handelte, wage ich nicht zu leugnen, stelle es aber gerade deshalb in Abrede, dass er so handelte. Schiene es doch sonst, als habe er das Beschlossene nicht zu Ende führen können oder als wäre er des guten Vorsatzes reuig geworden, was beides auf Gott nicht zutreffen kann.«[1])

---

1) a. a. O. Ponamus divitem aliquem in manu tenere margaritam preciosam, quam nulla unquam pollutio tetigit, et quam nullus possit alius amovere de manu ejus, nisi ipso permittente, et eam disponat recondere in thesaurum suum, ubi sunt carissima et preciosissima, quae possidet. Bos. Cogito hoc, velut ante nos sit. Ans. Quid si ipse permittat eandem margaritam ab aliquo invido excuti de manu sua in caenum, cum prohibere possit, ac postea eam de caeno sumens pollutam et non lotam in aliquem suum mundum et carum locum, deinceps eam sic servaturus, recondat? putabisne illum sapientem? Bos. Quomodo hoc possum? nam nonne melius esset satis, ut margaritam suam mundam teneret et servaret, quam pollutam? Ans. Nonne similiter faceret Deus, qui hominem angelis sociandum sine peccato quasi in manu sua tenebat in paradiso et permisit, ut accensus invidia diabolus eum in lutum peccati quamvis consentientem dejiceret? Si enim prohibere vellet diabolum, non posset temptare hominem. Nonne, inquam, similiter faceret, si hominem peccati sorde maculatum sine omni lavatione, id est, absque omni satisfactione, talem semper mansurum saltem in paradisum, de quo ejectus

Welches ist die Pointe dieses Vergleiches und Beweises? Offenbar folgende: Wenn der reiche Mann beschlossen hatte, die Perle, welche er rein in der Hand hielt, in seiner Schatzkammer aufzubewahren, dann musste er sie, falls er eine Verunreinigung, die er ohne Schwierigkeiten verhindern konnte und voraussah, wirklich zuliess, vor Bergung in seiner Schatzkammer, offenbar reinigen. Gleicher Weise musste Gott, wenn er beschlossen hatte, den reinen Menschen in den Himmel zu führen, und wenn er die Befleckung des Menschen mit der Sünde, obwohl er sie ohne Mühe verhindern konnte, doch zuliess, beschliessen, den Menschen zu reinigen.

Oder, um es mit andern Worten auszudrücken, wollte Gott einmal den reinen Menschen, wie er ihn als Schöpfer in der Hand hatte, in den Himmel führen, dann musste er ihn entweder vor der Sünde bewahren oder nach zugelassener Sünde reinigen, sowie der reiche Mann die reine Perle, die er zu seinen Kostbarkeiten legen wollte, entweder vor Beschmutzung behüten oder nach derselben reinigen musste. Unter den gegebenen Voraussetzungen lag in der Zulassung der Befleckung resp. Versündigung auch der Wille der Reinigung. Denn es wäre ein offenbarer Mangel an Weisheit, die Perle unrein aufzubewahren, während sie doch leicht vor Schmutz bewahrt oder aber nach der Verunreinigung gereinigt werden konnte; und es wäre ein ebenso offenbarer Beweis für die Unbeständigkeit des Willens oder für den Mangel an Kraft und Stärke, den reinen Menschen für den Himmel zu bestimmen, ihn aber nach frei zugelassener und leicht zu verhindernder Sünde unrein auch nur in das Paradies zurück zu versetzen. »Schiene es doch sonst,« wie wir den hl. Lehrer sagen hörten, »als habe er das Beschlossene nicht zu Ende führen können, oder als wäre er des guten Vorsatzes reuig geworden, was Beides auf Gott nicht zutreffen kann.« Man beachte, dass Anselm die Notwendigkeit der Reinigung des Menschen vor seiner Erhebung in die Gesellschaft der Engel unter den gegebenen Voraussetzungen nicht etwa aus der Heiligkeit Gottes, sondern aus der Unveränderlichkeit seines weisheitsvollen Planes folgert; diese Unveränderlichkeit ist in unserm Falle, unter unsern Voraussetzungen



fuerat, reduceret? Bos. Similitudinem, si Deus hoc faceret, negare non audeo et idcirco eum hoc facere posse non annuo. Videretur enim aut quod proposuerat peragere non potuisse, aut boni propositi eum paenituisse: quae in deum cadere nequeunt.

durch den wahren Begriff Gottes als der absoluten Weisheit, Macht und Konsequenz gegeben.

In Fortsetzung dieses Gedankenganges heisst es nun im 25. Kapitel des ersten Buches weiter: »Siehst du nun nicht ein nach dem, was wir früher (l. c. I, 19) entwickelt haben, dass notwendigerweise einige Menschen zur Seligkeit gelangen? Denn, ist es Gottes unwürdig, den mit irgend einer (Sünden-) Makel behafteten Menschen dahin gelangen zu lassen, wozu er ihn ohne jede Makel bestimmt hatte, damit es nicht den Anschein gewinne, als hätte er das angefangene Gute bereut, oder als könnte er seinen Plan nicht vollenden, so ist es noch viel mehr wegen derselben Unzukömmlichkeit unmöglich, dass kein Mensch bei seiner ursprünglichen Bestimmung angelange.«[1]) Was kann klarer sein, als diese Worte?

Derselbe Grund also, welcher die Unzuträglichkeit beweist, den rein für den Himmel bestimmten Menschen unrein seinem Ziele zuzuführen, beweist a fortiori auch die Unmöglichkeit, dass überhaupt kein Mensch sein ewiges Ziel erreiche. Derselbe Grund, welcher die Notwendigkeit der Reinigung des Menschen vor seiner Aufnahme in den Himmel begründet, begründet a fortiori auch die Notwendigkeit der Wiederherstellung des Menschen zu seinem ewigen Ziele: Gott sah ja voraus, dass Satan den Menschen versuchen und zu Falle bringen werde und dass dadurch dessen Aufnahme in die ewige Seligkeit unmöglich werde. Folglich musste Gott, wenn er den Menschen tatsächlich zu beseligen beschlossen hatte, entweder — da er konnte — den Fall des Menschen verhindern, oder aber, wenn er das nicht tat, zugleich mitbeschlossen haben, den Menschen nach dem Falle zu seinem Ziele hin wiederherzustellen. Sonst wäre Gottes Handlungsweise töricht, da er — bei Zulassung des Sündenfalles ohne das miteingeschlossene Dekret der Wiederherstellung — entweder in seinem Wollen als inkonsequent, oder in seinem Können als ohnmächtig erschiene. Da Gott nun wirklich den Fall des Menschen zugelassen hat, so muss also das erste Beseligungsdekret auch das Dekret der

1) a. a. O. An non intellegis ex his, quae supra diximus, quia necesse est aliquos homines ad beatitudinem pervenire? Nam si Deo inconveniens est hominem cum aliqua macula perducere ad hoc, ad quod illum sine omni macula fecit, ne aut boni incepti paenitere, aut propositum implere non posse videatur: multo magis propter eandem inconvenientiam inpossibile est nullum hominem ad hoc provehi, ad quod factus est.

Wiederherstellung enthalten. Dies ursprüngliche Beseligungsdekret und dessen Unabänderlichkeit ist also der wahre Grund für die Notwendigkeit der Wiederherstellung.[1])

Diese aus den Kapiteln 19 und 25 des ersten Buches dargelegte Begründung der Notwendigkeit finden wir ihrem wesentlichen Inhalte nach auch sonst beim hl. Anselm in den BB. C. D. h. klar ausgesprochen.

So sagt er II, 4:[2]) »Aus dem Gesagten ziehen wir leicht den Schluss, Gott werde betreffs der menschlichen Natur entweder vollenden, was er angefangen, oder er hätte zwecklos eine so erhabene Natur für ein so hohes Gut erschaffen. Hat jedoch Gott nichts Kostbareres erschaffen als die vernunftbegabte Natur (in der Absicht), damit sie sich an ihm (in ihrer Beseligung) erfreue, so ist es vollkommen ausgeschlossen, dass er auch nur irgend eine vernunftbegabte Natur (d. h. die Engel oder Menschen) aus-

---

1) Straeter findet eine durchaus ähnliche Begründung für die Wiederherstellungsnotwendigkeit auch bei Athanasius (Irenaeus und Origenes): »Unter der Voraussetzung, dass Gott die Menschen zur Lebensgemeinschaft mit sich geschaffen und bestimmt hat, ist es, so meint Athanasius, nicht denkbar, dass er die völlige Vereitelung dieses seines Planes, seines Willens, zugelassen habe. Die Notwendigkeit der Rettung der Menschheit ist nichts anderes, als die konstante Identität des göttlichen Willens oder Heilsplanes, welcher Plan von Gott selbst entworfen, und dessen Durchführung er seiner Ehre schuldig ist. Es hätte der göttlichen Weisheit nicht wohl entsprochen, wenn er von vornherein so zu sagen nur einen halben Plan gefasst, wenn er nicht die Veranstaltungen von vornherein ins Auge genommen und später wirklich getroffen hätte, welche die völlige Vereitelung seiner Absicht verhindern sollten. ‚Wie ein weiser Baumeister, der ein Haus bauen will, zugleich mit sich zu Rate geht, um es, im Falle, dass es Schaden nimmt, zu erneuern und in dieser Erwägung Vorsorge trifft und dem Werkmeister die Mittel zur Erneuerung gibt und so vor dem Bau schon Vorsorge für eine derartige Ausbesserung getroffen wird, so ward vor unserer Erschaffung die Wiederherstellung unseres Heiles in Christo begründet, damit wir in ihm wieder erneuert werden könnten. Der Rat und Plan ward bereitet vor der Zeit; die Ausführung geschah, als es Not tat, und der Heiland erschien.‘ Contr. Arian. II, 77. Vgl. Irenaeus contr. haer. 3, 23, 1. Origenes, de princip. 1, 2, 4.« Straeter, Die Erlösungslehre des hl. Athanasius. Freiburg 1894. S. 63 u. 64.

2) »Ex his est facile cognoscere, quoniam aut hoc de humana natura perficiet Deus, quod incepit, aut in vanum fecit tam sublimem naturam ad tantum bonum. At si nihil preciosius agnoscitur Deus fecisse, quam rationalem naturam ad gaudendum de se, valde alienum est ab eo, ut ullam rationalem naturam penitus perire sinat. Bos. Non potest aliter putare cor rationale. Ans. Necesse est ergo, ut de humana natura quod incepit perficiat. . . . Bos. Intellego jam necesse esse, ut Deus perficiat, quod incepit, ne aliter, quam deceat, videatur a suo incepto deficere.«

nahmslos[1]) zu Grunde gehen lasse. Bos. Kein vernünftiger Mensch kann anderer Ansicht sein. Ans. Dann ist es also notwendig, dass er betreffs der Menschennatur das vollende, was er angefangen hat .... Bos. Ich begreife nunmehr die Notwendigkeit, dass Gott vollende, was er angefangen hat, damit er nicht wider Gebühr von dem, was er angefangen, abzufallen scheine.«[2])

Gott hat einmal die rationale Natur zur seligen Anschauung erschaffen, das ist der positiv von Gott gewollte Seinszweck der vernunftbegabten Natur. Wenn er nun nicht vollendete, was er (in der Schöpfung und übernatürlichen Ausstattung) angefangen hat, dann verfehlte ja das ganze, kostbare Werk Gottes seinen ihm nun einmal bestimmt gesetzten Daseinszweck. Die Natur als solche wäre ihrer selbst wegen und als Ersatz für die gefallenen Engel laut Voraussetzung zur Seligkeit bestimmt gewesen und zugleich wäre sämtlichen von den ersten Eltern abstammenden Individuen dieser Natur die Erreichung ihres Naturzieles absolut unmöglich gewesen. Das aber ist mit dem wahren Gottesbegriffe nicht vereinbar, und das um so weniger, je kostbarer die vernunftbegabte Natur und je grossartiger ihr Zweck ist, ja, je wahrer sie mit ihrem erhabenen Ziele der Kulminationspunkt der gesamten Werke Gottes nach aussen ist. Die ganze menschliche Natur und die ganze sichtbare Schöpfung, die der zukünftigen Himmelsbewohner wegen geschaffen ist — ea, quae fecit propter usum eorum, de quibus superna civitas perficienda est, (II, 16) hätte umsonst — quasi frustra, (II, 16) — »in vanum« zwecklos existiert. Dieser dauernde totale Widerspruch mit der ursprünglichen, **positiven** Zweckbestimmung des Menschen liesse das ganze

---

1) Es darf nicht übersehen werden, dass der hl. Lehrer hier, wie überall, die Verwerfung der gesamten Natur in allen ihren Individuen auf der gegebenen Grundlage für unmöglich erklärt; alienum est, ut ullam rationalem naturam penitus perire sinat. Vgl. I, 4, nec decebat, ut quod Deus de homine proposuerat, penitus annihilaretur; I, 25: An non intellegis, . . . quia necesse est, aliquos homines ad beatitudinem pervenire? . . . impossibile nullum hominem provehi ad quod factus est. Gott hat freilich auch alle einzelnen Menschen zur ewigen Seligkeit bestimmt, aber dies Dekret ist offenbar, wie wir bereits bemerkten, nach Ans. nicht immutabel, wie jenes bezüglich der ganzen menschlichen Natur.

2) Vgl. auch I, 4.: »Nonne satis necessaria ratio videtur, cur Deus ea, quae dicimus, facere debuerit: quia genus humanum, tam scilicet preciosum opus ejus, omnino perierat, nec decebat, ut quod Deus de homine proposuerat, penitus annihilaretur. . . .«

Gotteswerk als durchaus verfehlt und Gott selbst als unweise [1]) und machtlos erscheinen.

Die angeführten Stellen enthalten am klarsten und unzweideutigsten die Auffassung des hl. Anselm in Bezug auf die uns beschäftigende Frage. Andere Stellen, in denen er den Kern der Sache nur obenhin und nebenbei [2]) erwähnt, drücken im Wesentlichen dieselben Gedanken aus. Das Gesagte genügt aber auch, um uns in die Auffassung des hl. Lehrers bezüglich der Notwendigkeit der Wiederherstellung einen vollen Einblick zu gewähren. Wir können daher das Resultat kurz folgendermassen zusammenfassen:

Gott hatte laut der christlichen Offenbarung positiv beschlossen, den Menschen zu beseligen und auf diese Weise sich durch die menschliche Natur zu verherrlichen — das war der eigentliche Schöpfungszweck. »Nihil in hoc impossibile aut inconveniens Deo videtur.« Sah nun Gott klar voraus, dass der Mensch fallen werde, und wollte er den Fall nicht verhindern, ob-

1) Man wird hier unwillkürlich an die Worte Christi erinnert: »Denn, wer von euch setzt sich, wenn er einen Turm bauen will, nicht zuvor hin und berechnet den erforderlichen Aufwand, ob er ihn zur Vollendung besitze, damit nicht etwa, nachdem er den Grund gelegt hat, und er ausser stande ist zu vollenden, alle, die es sehen, anfangen, ihn zu verspotten, indem sie sagen: der Mensch da hat angefangen zu bauen und konnte nicht vollenden.« Luc. 14, 28—31. Wenn es nun schon eines vernünftigen Menschen unwürdig ist, ein Werk anzufangen, ohne vorher zu überlegen, ob er dasselbe auch werde vollenden können, um wieviel ungeziemender ist es dann für die absolute Weisheit, ein erhabenes Werk und dessen Ziel wirklich positiv zu wollen und mit der Ausführung zu beginnen zugleich mit der klaren Erkenntnis, sie werde es, durch irgend einen Zwischenfall veranlasst, nicht vollenden, obwohl sie diesen Zwischenfall ebenso genau vorher erkannte, wie sie denselben leicht verhindern konnte.

2) So z. B. wo er, II, 5, den Einwand Boso's, dass die Wiederherstellung keine Gnade sei, für die man Gott danken müsse, wenn Gott sie bewirken musste, beantwortet. Wie jemand, der ein Gelübde gemacht hat, sich freiwillig moralisch bindet, das Gelübde auszuführen, die Ausführung aber an der Freiheit des Gelobungsaktes partizipiert und darum vor Gott verdienstlich ist, so bindet sich Gott gleichsam selbst durch sein immutables Dekret, das Beschlossene auszuführen, in gleicher Weise aber partizipiert die Ausführung an der Freiheit des unabänderlich gefassten Beschlusses und verdient deshalb unsere volle und tiefste Dankbarkeit. Dicamus tamen, quia necesse est, ut bonitas Dei propter immutabilitatem suam perficiat de homine, quod incepit, quamvis totum sit gratia bonum, quod facit. Statt der immutabilitas decreti setzt er hier die immutabilitas bonitatis, nicht als ob er formell aus der bonitas Dei heraus argumentieren wollte, sondern weil das vorausgesetzte Dekret in Bezug auf die Menschen inhaltlich ein Dekret der Güte ist.

wohl er das mit leichter Mühe konnte, dann lag in dem ursprünglichen Dekrete der Beseligung, wenn es wahrhaft ernst gemeint war, auch der Wille eingeschlossen, den Menschen auch wieder herzustellen. Sonst wäre tatsächlich die Beseligung des Menschen nicht das wirklich von Gott beabsichtigte Schöpfungsziel, wie es nun einmal aus der Offenbarung vorausgesetzt wird. Dass der Wiederherstellungsbeschluss, sofern er nur die Gleichheit des Zieles mit dem ursprünglichen Beseligungsbeschlusse besagt, in Gott aus dem Letzteren folge, kann man nach dem hl. Anselm nicht einmal korrekt sagen. Dadurch wäre eine Auseinanderreissung in Gottes Zielen ausgesprochen, welche mit dem Gottesbegriffe unvereinbar ist und einer echt menschlichen Handlungs- und Betrachtungsweise entspricht. Die ganze Anselmische Beweisführung basiert darauf, dass Gott bei seinem Handeln nach aussen notwendig zuerst sein Ziel fixiere, und schliesst notwendig ein die Negation der Verschiedenheit des Beseligungs- und Wiederherstellungsbeschlusses. Gott hat einmal sein Ziel fest bestimmt, jeder äussere Einfluss auf die göttlichen Dekrete und ihre Durchführung ist schlechthin undenkbar. Nachdem Gott einmal beschlossen hat, den Menschen zu beseligen, und dies Ziel ihn zur Erschaffung angetrieben hat, da beschliesst er nicht das gleiche Ziel von neuem, sondern, da die von Gott vorher bei seiner Zielbestimmung erkannte und zugelassene Sünde des Menschen dem Beschlusse Gottes gegenüber ohnmächtig ist, bleibt es bei dem ersten Dekrete. Dasselbe stellt sich im Gegensatze zu dem ursprünglichen Dekrete als neues Wiederherstellungsdekret nur insofern dar, als es von einem Momente in der Weltentwicklung zum Ziele hin benannt wird. Gott aber hatte und hat stets das Eine ursprüngliche Ziel im Auge und führt alles mit unfehlbarer Sicherheit zu diesem Einen Ziele hin. Ist durch den Sündenfall die Menschheit zur Erreichung des festbestimmten Zieles unfähig geworden, dann muss auch die Wiederherstellung in sich hypothetisch, d. h. unter der Voraussetzung der ewigen Beseligung des Menschen als des wahren Schöpfungszweckes, durchaus mit Notwendigkeit erfolgen. Das ursprüngliche, unabänderliche Beseligungsdekret bleibt also der Quellpunkt aller Notwendigkeit. Ohne die Worte des hl. Lehrers als Beweis für unsere Interpretation geltend machen zu wollen, können wir hier mit ihm sagen: »Kurz, willst du die wahre Notwendigkeit all' seiner

Taten und Leiden wissen, so wisse, deshalb war alles mit Notwendigkeit, weil er selbst gewollt hat.« [1])

Diese Doktrin des hl. Lehrers glauben wir, Stentrup gegenüber, durchaus nicht als der allgemeinen Lehre der Theologen widersprechende [2]) preisgeben zu müssen. Wir stimmen vielmehr Dörholt bei, welcher der Ansicht ist, »dass der hl. Anselmus in diesem Punkte wohl könne gerechtfertigt werden,« [3]) wenn wir auch im einzelnen die Beweisführung und die Art und Weise, wie derselbe den hl. Lehrer mit der Mehrzahl der Theologen in Einklang zu bringen sucht, modifizieren zu müssen glauben. »Unter der Notwendigkeit« sagt Dörholt zum Schlusse seiner Auseinandersetzung, »von welcher er fortwährend spricht, versteht er einerseits die grosse Angemessenheit, welche der Widerherstellung des gefallenen Menschengeschlechtes zukommt in der gegenwärtigen, tatsächlich bestehenden Ordnung der Dinge, weil dieselbe durch Gottes Weisheit so eingerichtet ist, dass die Verwerfung der gefallenen Menschen, mochte diese auch an sich und nach Gottes absoluter Macht (und Weisheit und Gerechtigkeit) noch so sehr möglich sein, doch in diese Ordnung nicht hineinpassen würde; andererseits begreift er darunter zugleich auch jene Art Notwendigkeit, welche den göttlichen Willensbeschlüssen folgt, nachdem sie einmal gefasst worden sind, weil dieselben, wenn auch mit vollster Freiheit, so doch in unabänderlich fester Weise gefasst werden.« [4]) Dörholt lässt den hl. Lehrer den unabänderlich gefassten Plan der Wiederherstellung voraussetzen und daraus die Notwendigkeit der Ausführung desselben folgern. »Die Rettung des Menschen aus dem Sündenelend war nämlich damals, als er denselben schuf, bei ihm schon beschlossene Sache und darum geziemte es sich nicht davon abzustehen.« [5]) Nicht unzutreffend schreibt demgegenüber Stentrup: »Die Ungläubigen leugneten nicht, die Erlösung, wenn sie Gott beschlossen habe, sei notwendig, weil die ewigen Entschlüsse Gottes unveränderlich sind, ... sondern behaupteten, die Menschwerdung könne nicht das Mittel der Erlösung sein, und deshalb sei eher der Glaube an die Erlösung aufzugeben, als der Glaube an die Mensch-

1) II, 17.: »Et si vis omnium, quae fecit et quae passus est, veram scire necessitatem, scito omnia ex necessitate fuisse, quia ipse voluit.«

2) Zeitschr. f. k. Theol. XVI, 4, S. 691.

3) a. a. O. S. 211.

4) a. a. O.

5) a. a. O. S. 205.

werdung zuzulassen.« [1]) .... Indessen, nicht den unabänderlichen Beschluss Gottes den Menschen wiederzustellen oder zu erlösen betont Anselm als die Quelle der Notwendigkeit der Wiederherstellung; er sagt vielmehr: die Beseligung des Menschen war laut Voraussetzung das vor der Vernunft einwandfreie, von Gott intendierte also unfehlbar zu erreichende Ziel der Erschaffung des Menschen, und darum schloss dies Ziel, da es ohne Wiederherstellung des Menschen nach dem vorher gesehenen und frei zugelassenen Sündenfalle nicht erreicht werden konnte, die Wiederherstellungsnotwendigkeit offenbar in sich.

Auch ist die von Anselm behauptete Notwendigkeit mehr als blosse »höchste Angemessenheit«, wie Dörholt sagt; sie ist unseres Erachtens eine eigentliche und wahre, freilich hypothetische. Die allgemeine Lehre der Theologen lehnt bekanntlich mit dem hl. Thomas eine eigentliche Notwendigkeit der Wiederherstellung ausdrücklich ab und nimmt nur eine höchste Konvenienz an. Es könnte das als ein Gegensatz zur Ansicht des hl. Anselm erscheinen. Allein der Widerspruch ist auch eben nur ein scheinbarer und seine Lösung beruht zweifellos in der Verschiedenheit der Voraussetzungen.

Die Dogmatiker gehen bei der Erörterung der vorliegenden Frage explicite oder implicite von der Voraussetzung nur des absolut notwendigen Zweckes der Schöpfung aus. Sie weisen nach, dass derselbe in der äusseren Ehre Gottes bestehe, welche durch die Offenbarung der göttlichen Wesensvollkommenheiten, sei es in der Verherrlichung seiner unendlichen Güte, oder auch seiner unendlichen Gerechtigkeit erreicht werde, keineswegs aber die absolute Bestimmung des Menschen zur Seligkeit einschliesse. Dass sie von dieser Voraussetzung ausgehen, zeigen sie deutlich, indem sie auf den Einwurf: Gott sei durch die Rücksicht auf seine Ehre oder Güte gezwungen, den Menschen wiederherzustellen, bekanntlich allgemein antworten: Gottes Strafgerechtigkeit sei ebenso gross und erhaben, wie seine Güte und durch ihre Verherrlichung werde Gott ebenso geehrt, wie durch die Verherrlichung seiner Liebe und Barmherzigkeit, [2]) der in sich notwendige Schöpfungszweck sei also auch bei der Verwerfung des Menschen vollkommen gewahrt.

---

1) a. a. O. S. 656.
2) a. a. O. S. 190f. cf. auch Suarez, de incarn. disp. 4, sect. 1, 2.

Anselm dagegen setzt ausser dieser abstrakten und für alle Weltordnungen passenden Voraussetzung ganz ausdrücklich das positive Dekret Gottes den Menschen zu beseligen voraus. Der tatsächliche Schöpfungszweck ist laut Voraussetzung in concreto die Verherrlichung Gottes durch die Beseligung der menschlichen Natur. Darum verliert die nicht-wiederhergestellte Natur ihren wahren Daseinszweck, sie existiert »in vanum«. Dass auch der gefallene, seinem trostlosen Schicksale überlassene Mensch, abgesehen von dieser positiven Bestimmung Gottes seinem kreatürlich-abstrakt-notwendigen Zwecke überhaupt nicht entfremdet werden könne, dieser Gedanke ist dem hl. Anselm nicht nur nicht fremd, sondern er begründet denselben mit der grössten Klarheit ausdrücklich und eingehend, wo er von dem Verhältnisse des Sünders zu dem notwendigen Schöpfungszwecke spricht.[1]) Wenn er trotzdem die gefallene menschliche Natur in diesem ihrem Zustande als vollkommen ihres wahren Zweckes entblösst darstellt, dann zeigt er dadurch unzweideutig, dass er die ewige Seligkeit als den positiv von Gott gewollten Schöpfungszweck der menschlichen Natur auffasst und voraussetzt. Er entnimmt ja auch diesen Zweck offenbar schon dadurch der positiven Offenbarung, dass er ihn wenigstens zu einem Teile mit dem Falle der Engel [2]) in die engste Verbindung bringt, und bemerkt ausdrücklich, dass die menschliche Vernunft in diesem (positiven) Dekrete nichts Unmögliches oder Gottes Unwürdiges entdecken könne.

Während also die Theologen in ihren Erörterungen über unsere Frage durchweg das notwendige Ziel der menschlichen

---

1) I, 14.: »Deum impossibile est honorem suum perdere: aut enim peccator sponte solvit quod debet, aut Deus ab invito accipit. Nam aut homo debitam subjectionem Deo sive non peccando, sive quod peccat, solvendo voluntate spontanea exhibet, aut Deus eum invitum sibi torquendo subjicit et sic se dominum ejus esse ostendit, quod ipse homo voluntate fateri recusat. . . .« I, 15.: »Dei honori nequit aliquid, quantum ad illum pertinet, addi vel minui. Idem namque ipse sibi est honor incorruptibilis et nullo modo mutabilis. . . . Cum vero (creatura) non vult, quod debet, deum, quantum ad illam pertinet, inhonorat, quoniam non se sponte subdit illius dispositioni; . . . licet potestatem aut dignitatem dei nullatenus laedat aut decoloret. . . . Palam igitur est, quia Deum, quantum in ipso est, nullus potest honorare vel exhonorare; sed quantum in se est, hoc aliquis facere videtur, cum voluntatem suam voluntati ejus subjicit aut subtrahit.«

2) Den Fall der Engel konnte er ja nur aus der Offenbarung voraussetzen, Boso sagt ausdrücklich in bezug auf denselben I, 16: Hoc credimus, sed vellem aliquam hujus rei rationem habere.

Natur in abstracto, — die Ehre Gottes, — voraussetzen und somit die Beseligung der Menschen, als nicht absolute, sondern nur conditionate notwendig von Gott gewollt, aus ihrer Voraussetzung ausscheiden, setzt Anselm die Ehre Gottes durch die Beseligung des Menschen als Zweck des letzteren positiv voraus und nimmt also diese Beseligung der menschlichen Natur als wesentliches Moment in die Zweckbestimmung der menschlichen Natur auf; ja er nennt überhaupt in seiner Voraussetzung einzig und allein dies von Gott gewählte Mittel zur Erreichung des notwendigen Schöpfungszweckes. Wenn er auf dieser völlig anderen Grundlage zu völlig anderen Resultaten als die Mehrzahl der Theologen kommt, wenn er die Wiederherstellung des Menschen unter seiner Voraussetzung für notwendig erklärt, so lässt sich ein Gegensatz seiner Doktrin zur allgemeinen Lehre der Theologen offenbar nicht aufstellen.

Das ursprüngliche Beseligungsdekret ist also »unabänderlich«. Was Gott damals beschlossen hat, das ist fest beschlossen, das bleibt beschlossen, und das wird genau so, wie es beschlossen, auch ausgeführt werden.

Aus diesem Satze erfliesst ein anderer, welcher ebenfalls zu den wesentlichen Grundlagen der Anselmischen Theorie gehört und für deren richtiges Verständnis notwendig zu beachten ist. Wenn nämlich und weil das ursprüngliche Dekret in seiner vollen Geltung und Kraft bleibt, dann und darum ist dasselbe auch wie der wahre Grund für die Notwendigkeit der Wiederherstellung, so auch für deren ganze Durchführung Wurzel und Norm. Folgerichtig setzt daher der hl. Anselm weiter voraus 1. in Bezug auf das Ziel: die volle und vollkommene Wiederherstellung in den ursprünglichen Zustand, und 2. in Bezug auf den rechtlich-ethischen Modus der Durchführung die ursprüngliche (vorsündliche) Weltordnung in ihrem ersten, abstrakten Grundgesetz der vollen Gerechtigkeit, das sich mit demjenigen der jetzigen Weltordnung decken muss.

Es ist nichts leichter nachzuweisen, als dass Anselm eine volle und vollkommene Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes voraussetze.

Abgesehen davon, dass er im 16. Kapitel des ersten Buches bei der Erläuterung seiner Voraussetzung, dass die Menschen als Ersatz für die abgefallenen Engel bestimmt seien, daran festhält, dass genau die ursprüngliche Zahl der zu Beseligenden erreicht werden müsse, lässt er Boso den Einwand bringen: »Wenn nun

diese Befreiung durch eine andere, als göttliche Person, sei es durch einen Engel oder einen Menschen wie immer vollführt wäre, so würde das der menschliche Geist noch viel erträglicher finden. Denn Gott konnte doch irgend einen sündelosen Menschen schaffen, nicht aus der sündigen Masse noch aus einem andern Menschen, sondern wie er den Adam geschaffen, und durch diesen (neuen Menschen) hätte das Werk selbst ausgeführt werden können.« Und was antwortet Anselm? »Siehst du denn nicht ein, dass, wenn irgend eine andere Person den Menschen von dem ewigen Tode befreite, derselbe Mensch mit Recht als dessen Diener angesehen werden müsste? Wenn das aber der Fall wäre, dann wäre er aber keineswegs in jene Würde zurückversetzt, die er gehabt haben würde, wenn er nicht gesündigt hätte; da ja er, der ein Gottes-Diener und den guten Engeln in allem gleich sein sollte, der Diener dessen wäre, der nicht Gott ist und dessen Diener die Engel nicht sind.«[1]) Warum also konnte uns ein reiner Mensch oder ein Engel nicht wiederherstellen? Weil das absolut genommen unmöglich gewesen wäre? Nein, davon sagt Anselm kein Wort. Der einzige Grund, den er anführt, ist dieser, weil dann ja das ursprüngliche Dekret nicht ausgeführt würde, das ja immutabel ist — wenigstens nicht ganz, nicht vollkommen ausgeführt würde. Mit vollem Recht bemerkt Lardito zu diesen Worten: »Quae maxime notanda, utpote ab Anselmo proposita, tamquam basis omnium, quae postea ab ipso erant tractanda.«[2]) Ritschl schreibt, Duns Scotus bringe dem Anselm den Einwurf, auch ein Engel habe uns erlösen können . . ., den Ans. ablehne mit den Worten, dass man dann den Kreaturen so verpflichtet sein würde, wie es nur gegen Gott erlaubt sei. Darauf antwortet Scotus mit Recht, »dass die Pflicht der Dankbarkeit für solche Leistungen doch nur auf Gott zurückginge, der die Leistungen als so verdienstlich beurteile.«[3]) Man sieht hier auf den ersten Blick, dass Scotus so wenig wie Ritschl die Pointe

1) a. a. O. »An non intellegis, quia quaecunque alia persona hominem a morte aeterna redimeret, ejus servus homo recte judicaretur. Quodsi esset, nullatenus restauratus esset in illam dignitatem, quam habiturus erat, si non peccasset: cum ipse, qui non nisi Dei servus et aequalis angelis bonis per omnia futurus erat, servus esset ejus, qui Deus non est, et cujus angeli servi non essent.«

2) a. a. O. S. 7.

3) a. a. O. I, 82.

des Anselmischen Satzes erfasst hat. Die Erlösung durch eine Kreatur ist nach Anselm l. c. nicht deshalb ausgeschlossen, weil dieser dann ein übernatürlicher, unerlaubter Kult erwiesen werden müsste, sondern weil dieselbe dann in ein ethisches Verhältnis zu der von ihr erlösten Menschheit trete, das die ursprünglich den Menschen zugedachte Würde verletze, also dem ursprünglichen unabänderlich gefassten Beseligungsdekrete widerstreite und somit gegen die Voraussetzung verstosse, dass das ursprüngliche unabänderliche Dekret vollkommen durchgeführt werde. Die Unmöglichkeit eines nicht-göttlichen Erlösers beruht in der mit einem solchen gegebenen Unmöglichkeit der »restauratio in illam dignitatem, quam homo habiturus erat, si non peccasset«.

Es würde zu weit führen, alle Beweise dafür, dass Anselm eine volle und vollkommene Wiederherstellung voraussetze, im Einzelnen zu erörtern. Wir machen deshalb nur noch kurz auf einige Belegstellen aufmerksam. I, 17 beschäftigt er sich damit nachzuweisen, dass die Ausfüllung der Lücken durch andere Engel nicht möglich gewesen sei. Warum nicht? Erstens, »weil das zu widersprechen schiene der Vollkommenheit der ersten Schöpfung,« d. h. das erste, ursprüngliche Dekret wäre nicht »integre« erfüllt. Oder sollte Anselm gar geglaubt haben, es sei Gott an sich unmöglich neue Engel zu schaffen! Zweitens war ein Ersatz durch andere Engel unmöglich, weil die ersten, guten Engel »suo merito« festgestanden wären, die neu zu schaffenden jedoch »casu malorum« befestigt wären und »visa vindicta peccati« viel leichter die Prüfung bestanden hätten.[1]) Somit wären die Engel nicht alle im meritum gleich, es wäre also der ursprüngliche Plan Gottes nicht ausgeführt, es wäre keine volle Wiederherstellung in integrum.

---

1) a. a. O.: »Alii autem angeli pro illis restitui non possunt ideo, ut taceam, quomodo hoc repugnare videatur primae creationis perfectioni, quia non debent, nisi tales esse possint, quales illi fuissent, si non peccassent, cum illi nulla visa vindicta peccati perseverassent; quod post illorum casum aliis, qui pro illis restituerentur, esset impossibile. Non enim pariter laudabiles sunt, si stant in veritate, et qui nullam novit peccati poenam, et qui eam semper aspicit aeternam. Nam nequaquam putandum est bonos angelos esse confirmatos casu malorum, sed suo merito.« Wir bemerken hier ausdrücklich, dass wir zunächst in diesem Paragraphen nur eine Klarstellung der Anselmischen Voraussetzungen zu bieten, keineswegs aber eine Zustimmung zu den einzelnen Beweisführungen auszusprechen beabsichtigen.

I, 18 lehrt er, es sei unmöglich, dass sich die zu beseligenden Menschen über den Fall der bösen Engel etwa als über die Voraussetzung ihrer eigenen seligen Bestimmung (Ersatz zu sein) würden freuen dürfen. Warum ist das unmöglich? Er sagt: »Wie könnte von einer (wahren) Wiederherstellung der Engel durch die Menschen die Rede sein, da doch die Engel, wenn sie nicht fielen, sich von dieser Sünde der Schadenfreude rein erhalten hätten, nicht so die Menschen! Ja wie könnten diese überhaupt nur selig werden mit dieser Makel?« [1]) Es wäre keine volle sittliche Gleichheit zwischen den zu ersetzenden Engeln und dem Ersatz aus dem Menschengeschlechte. Also, abgesehen davon, dass solche Menschen die Seligkeit gar nicht verdienten, wäre das keine volle restauratio in integrum, das ursprüngliche Dekret würde nicht durchgeführt. Auch nach I, 19 muss die ethische Beschaffenheit der als Ersatz für die gefallenen Engel zu beseligenden Menschen genau dieselbe sein, wie die derjenigen Engel nach Gottes Plane gewesen sein würde, für welche die Menschen als Ersatz dienen sollen, denn »im anderen Falle könnte man nicht von einem wahren Ersatze sprechen,« [2]) das ursprüngliche Ziel wäre nicht erreicht.

Eine Genugtuung für die Sünde ist notwendig, »weil ohne dieselbe der Mensch nicht in seinen vorsündlichen,« — also ursprünglichen — »Zustand zurückversetzt würde.« [3]) Ähnlich sagt er II, 3: »Wenn der Mensch vollkommen wiederhergestellt werden muss« —, wie es nämlich die Voraussetzung verlangt, — »dann muss er so wiederhergestellt werden, wie er nach dem Plane Gottes geworden wäre, wenn er nicht gesündigt hätte.« [4]) Und II, 8 begründet er die Notwendigkeit der Abstammung des Erlösers von Adam, indem er sagt: »Wenn das Geschlecht Adams durch einen Menschen wiedererhoben wird, der

---

1) a. a. O.: »quomodo dicemus angelos, qui ceciderunt, in hominibus restauratos, si illi sine hoc vicio permansuri erant, si non cecidissent, id est, sine gratulatione de casu aliorum; isti vero sine illo esse non potuerunt? Immo, qualiter cum hoc vicio beati esse debebunt.«

2) a. a. O.: »Tales ergo oportet esse homines in illa civitate superna, qui pro angelis in illam assumentur, quales ibi futuri erant illi, pro quibus ibidem erunt, id est, quales nunc sunt boni angeli; alioquin non erunt restaurati, qui ceciderunt, et sequetur, quia Deus aut non poterit perficere bonum, quod incepit, aut paenitebit eum tantum bonum incepisse, quae duo absurda sunt.«

3) a. a. O.: »non enim hoc modo repararetur homo vel talis, qualis fuerat ante peccatum.«

4) »Quippe, si homo perfecte restaurandus est, talis debet restitui, qualis futurus erat, si non peccasset.«

nicht aus demselben Geschlechte ist, dann wird unser Geschlecht nicht zu jener Würde, welche es ohne die Sünde Adams gehabt hätte, und darum nicht voll und ganz wiederhergestellt.«[1])

Anselm setzt also offenbar eine »plena et perfecta restitutio in integrum« voraus; der naheliegende Grund beruht darin, dass es eben gar keines neuen Wiederherstellungsdekretes bedarf, sondern, weil das ursprüngliche, immutable Dekret durch nichts in seiner Durchführung aufgehalten werden kann, dieses selbst für die ganze Wiederherstellung Dekret und Norm ist und bleibt. —

Weil aber das ursprüngliche Dekret, komplet gefasst, nicht nur auf das Ziel, die »civitas coelestis« ging, sondern auch auf den Weg, auf welchem das Ziel erreicht werden sollte, das rechtlich-sittliche Prinzip, das für die Entwicklung ethischer Naturen den Weg bezeichnet, so folgt auch von vornherein, dass nach Anselm auch das ursprüngliche, alles leitende und ordnende Weltprinzip das Prinzip der Wiederherstellungsordnung sein und bleiben müsse; sonst hätten wir ja eine veränderte Marschroute zum Ziele hin, es wäre ein zweites, neues Dekret postuliert, das erste wäre nicht volle und einzige Norm für alle Weltentwicklung. Wie in der vollkommenen Restauration eines Bauwerkes nicht nur der erste Bau als Ziel begrifflich eingeschlossen ist, sondern auch die Anwendung derselben Bauart — sonst haben wir eben keine vollkommene Restauration — so war auch mit der vollkommenen Wiederherstellung des Menschengeschlechtes zu seinem vorsündlichen Entwicklungszustand zum himmlischen Ziele hin die Applikation des früheren rechtlich-sittlichen Entwicklungsprinzips gegeben; der Aufbau der »civitas coelestis« aus dem geistigen Material der vernunftbegabten Naturen musste nach derselben rechtlich-sittlichen Bauart vollzogen werden, welche im ersten Plane projektiert und festgelegt war. Gott hatte ursprünglich nicht vor, die rationale Natur in der seligen Anschauung zu erschaffen, sondern sie, entsprechend ihrem ethischen, sich selbst frei bestimmenden Wesen »suo merito»[2]) zu sich zu erhehen, eine »aequalitas« gloriae im Himmel nur dann zu verleihen, wenn auch

1) »Quapropter, si genus Adae per aliquem relevatur hominem, qui non sit de eodem genere, non in illam dignitatem, quam habiturum erat, si non peccasset Adam, et ideo non integre restaurabitur, et Dei propositum deficere videbitur, quae duo inconvenientia sunt.«

2) I, 17.

die volle aequalitas der sittlichen Beschaffenheit der Subjekte vorhanden sei, wie in den angeführten Stellen ja klar vom hl. Anselm gelehrt wird. Demnach war das Grundgesetz im ersten Beseligungsplane durchaus das Prinzip der strikten Gerechtigkeit, das alles ordnete und normierte. Daher war denn auch mit der Unveränderlichkeit dieses ersten Dekretes nach Anselm notwendig dieselbe strikte Gerechtigkeit als Grundprinzip (wie der ursprünglichen Entwicklung vor dem Sündenfalle, so auch) der nachsündlichen Weiterentwicklung aufgestellt und vorausgesetzt. In diesem Sinne sagen wir, dass der hl. Lehrer in der in seinem Sinne aufgefassten immutabilitas decreti die jetzige Weltordnung, die in ihrem alles ordnenden Grundprinzip der vollen Gerechtigkeit mit der vorsündlichen identisch ist, wenigstens implicite vorausgesetzt hat.

Stentrup sagt zwar: »Anselm erklärt ausdrücklich in der Einleitung, er wolle . . . abgesehen von Christus (und somit auch von der gegenwärtigen Ordnung der Dinge in ihrer Ganzheit betrachtet) mit zwingenden Gründen nachweisen, dass es für den Menschen unmöglich sei ohne ihn des Heiles teilhaft zu werden.«[1]) Aber, wenn der hl. Lehrer auch von Christus und seiner Ökonomie in ihrer konkreten Ausgestaltung absehen will, wo erklärt er denn ausdrücklich oder auch nur implicite, dass er »auch von der gegenwärtigen Ordnung der Dinge in ihrer Ganzheit, d. h. in jeder Beziehung betrachtet, dass er auch von dem rechtlich-ethischen, von Christus und seiner Ökonomie — wir sagen nicht: bewirkten, sondern: vorausgesetzten und auch von und in ihr in concreto zum Ausdruck gelangenden Grundprinzip absehen wolle? Zu unserer Frage schreibt Dörholt bei seiner Darstellung der Anselmischen Ansicht über die Notwendigkeit der Menschwerdung: »Die ganze tatsächlich bestehende Ordnung der Dinge also, wie der christliche Glaube sie lehrt, will Anselm voraussetzen, nur von der Menschwerdung will er abstrahieren.«[2]) Diese Formulierung scheint uns freilich zu viel zu enthalten. Beschränken wir sie aber auf das nur grundlegende, aus der ersten Ordnung vor dem Sündenfalle in die jetzt bestehende herübergenommene, auf das abstrakte, beiden Ordnungen, der vorsündlichen und nachsündlichen, gemeinsame Prinzip der »stricta justitia«, so ist das vollkommen zutreffend.

1) Zeitschr. f. kath. Theol. XVI, 4, S. 683.
2) D. Lehre v. d. Genugt. Chr. Münster 1891. S. 256.

Dies Gesetz der stricta justitia, welches die ursprüngliche Weltordnung beherrschte, gilt auch für unsere jetzige Wiederherstellungsökonomie und gelangt in ihr zur speziellen Ausgestaltung, und dies Gesetz in seinem wesentlichen Grundcharakter, nicht in seiner durch Christus gewonnenen individuellen Ausprägung, ist es, was Anselm offenbar aus der Unabänderlichkeit des vorsündlichen Beseligungsdekretes heraus voraussetzen muss und auch tatsächlich voraussetzt. Damit ist diejenige Voraussetzung bezeichnet, welche eine der wichtigsten Grundlagen darbietet für das Verständnis und die Beurteilung der vom hl. Anselm gelehrten und so verschieden verstandenen Notwendigkeit, namentlich auch der Genugtuung und Menschwerdung,

Doch alles Weitere müssen wir der Darstellung der Anselmischen Satisfaktionstheorie selbst zuweisen. —

Druck der Westfälischen Vereinsdruckerei vorm. Coppenrathschen Buchdruckerei, Münster i. W.



C 606.80
Grundlagen und voraussetzungen der
Widener Library 003031427
3 2044 081 729 725